3178

<36606393700016

<36606393700016

Bayer. Staatsbibliothek

Ueber
Christenthum
und
moralische Religion.

Als
Apologie der Schrift:
Christus und die Vernunft,
gegen
den Verfasser der kritischen Theorie der Offenbarung und gegen Herrn D. Döderlein,

von

A. Riem,

Kanonikus zu Herford, der Königl. Preuß. Akademie der Künste und mechanischen Wissenschaften zu Berlin beständigem Sekretär und Assessor ꝛc.

Nebst
einer Abhandlung über Moralität, zur Replik vom Verfasser der kritischen Theorie der Offenbarung.

Halle,
bei Michaelis und Compagnie.
1793.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Ueber

Christenthum und moralische Religion,

als Apologie

gegen den Verfasser

der

kritischen Theorie der Offenbarung.

Der Herr Verfasser der kritischen Theorie der Offenbarung, übernahm zugleich die Berichtigung meines Werkes, Christus und die Vernunft. — Daß das Urtheil eines gründlichen Philosophen, und eines Mannes von Scharfsinn und vielen Kenntnissen, mir nicht gleichgültig sey, versteht sich von selbst *). Ohne weitere Umstände gehen wir also zur Beantwortung gewisser Misverständnisse selbst über.

 §. 31.

*) Um mich ganz unpartheyisch gegen meinen Herrn Gegner, den Verfasser der kritischen Theorie der Offenbarung, nebst Berichtigung der Schrift: Christus und die Vernunft — zu zeigen, will ich zum voraus hier auf die Recension aufmerksam machen, die im ersten Stück des zweyten Bandes der neuen allgem. deutschen Bibliothek S. 51. u. f. über seine Schrift vorkömmt. Hier heißt es, und dieß mit Recht: „Er, der Verfasser dieser Theorie, ist „ein Mann, der mit Freymüthigkeit alles untersucht und „prüft; der sich weder durch das große Geschrey, so eine „gewisse Parthey jezt über die Untrüglichkeit ihrer Lehr„säze erhebt, betäuben und irre führen läßt, noch auch „das Gute und Wahre, so in den Speculationen ande„rer Philosophen enthalten ist, gänzlich mißkennt und „ungenuzt läßt. Er ist mit einem Worte, ein wahrer „und ächter Philosoph.“

§. 31. S. 199 bis 223.

Im ganzen scheint der Herr Verfasser mit mir unzufrieden zu seyn, daß ich in Rücksicht der Prüfung der Offenbarung, nicht seinen Gesichtspunkt gewählt, und nach dessen Ordnung verfahren habe.

Dies beruht auf einem bloßen Misverständniß. Da ich die allgemeine orthodoxe Definition der Offenbarung, bloß und allein bestritt, so konnte ich mich auf einen andern Gesichtspunkt, ohne inkonsequent zu werden, nicht einlassen. Eine Offenbarung durch das Licht der Natur, aus der Vernunft, durch ihren gewöhnlichen Gebrauch bestimmt, habe ich auch nicht in Anspruch genommen, sondern ihr so weit das Wort geredet, als es angieng. Freilich enthält so etwas keinen Begriff von eigentlicher Offenbarung. Nach dem orthodoxen System wird dabey unmittelbare Wirkung vorausgesezt, aller Vernunft unerreichbare Geheimnisse in der Offenbarung selbst angenommen, ja, man gieng darüber so weit, daß man zum Theil behauptete, daß die heiligen Männer Gottes blos als Maschinen gehandelt hätten, und daß ihnen sogar die Worte unmittelbar vom Geiste Gottes eingegeben wären.

Also nur weniges über verschiedene Erinnerungen.

S. 200 glaubt der Herr Verfasser, die Behauptung, „daß wenn eine Religion ihr Daseyn einer „übernatürlichen Offenbarung verdanke, so würde doch „nicht mehr daraus herzuleiten seyn, als dies: daß

„nur das geoffenbart sey, was über das Erkenntniß-
„vermögen ist.“

Der Herr Verfasser bestreitet dieses aus folgenden Gründen:

„Wenn A gesezt wird, so folgt: daß A, und nicht
„blos etwas von A, gesezt sey. Wenn also angenom-
„men wird, daß eine Religion geoffenbart sey, so
„folgt doch offenbar, daß sie geoffenbart und nicht
„blos, daß Etwas von ihr geoffenbart sey (das, was
„über das Erkenntnißvermögen ist).“

Da ich es mit dem Lehrbegriff zu thun habe, nach welchem Herr Döderlein selbst behauptet, daß nicht alles geoffenbart sey, sondern daß der eigne geschäftige Geist der Schriftsteller mitwirkte, und daß das Geoffenbarte schwer, und nur durch gewisse Kriterien auszumitteln sey, so glaube ich, ich würde unrecht gethan haben, wenn ich anders gegen den Lehrbegriff, als nach dessen eigenen Voraussezzungen gestritten hätte: und mit dem Lehrbegriff hatte ich es allein zu thun.

Aber der Herr Verfasser geht doch hier überhaupt zu weit. Der Inbegriff aller Offenbarung ist in den Schriften des A. und N. Testaments enthalten. Die Religion ist, eigentlich zu reden, nicht geoffenbart: denn diese ist bey allen verschieden; sondern jene Schriften sind es, aus welchen ein jeglicher sich seine Religionsmeinungen abstrahirt.

Ist es nun noch richtig, wenn ich sage: das Alte Testament A. ist geoffenbart; folglich sind auch die

Fakta, die darin erzählt werden, und die ein jeder ohnehin wußte, geoffenbart, weil sonst nicht A, das A. T. sondern nur etwas von A, geoffenbart wäre. Nun aber wäre es gegen alle Vernunft, Geschichtserzählungen, wie sie z. B. das Buch Ruth und Ester, und so viele andere enthalten, welche Chroniken sind, für unmittelbare göttliche Offenbarungen auszugeben, so wie wieder nicht geläugnet werden kann, daß die Schriften der Propheten, wenn sie Wahrheiten enthalten, blos einer unmittelbaren Offenbarung ihre Entstehung verdanken können. Es wäre also keine den Scharfsinn beleidigende Behauptung, meinen Saz gelten zu lassen, sondern man müßte es nothwendig zulassen.

„Gerade das leztere (daß nur das, was über das „Erkenntnißvermögen ist, geoffenbart sey) ist es, was „nicht folgt. Denn zufolge der Kritik, kann eine „ächte Offenbarung nur solche Wahrheiten enthalten, „die der Vernunft nicht allein nicht widersprechen, „sondern sich auch aus ihren Prinzipien herleiten „lassen."

Wenn dieses richtig wäre, so ergäbe sich die große Inkonvenienz: „Daß wir nie einen Maaßstab hätten, um beurtheilen zu können, ob irgend eine Religion geoffenbart sey, oder nicht?"

Es ist unstreitig, daß alle nur etwas gebildete Religionen jenen wesentlichen Inhalt, wonach Gott, als moralischer Gesezgeber erscheint, enthalten. So leitet der Muhamedanismus, die Bedangs, die Moral von Gott ab, und schärft sie als von ihm auferlegte Pflich-

Pflichten ein, wie die christliche Religion. Darf nun eine ächte Offenbarung nichts enthalten, was nicht die Vernunft ohnehin würde gefunden haben, so sind entweder alle berechtigt, sich für göttliche Offenbarungen auszugeben, da sie alle jenen Inhalt bey sich führen, oder es ist es keine.

Mehr noch aus diesem ergäbe sich, daß jede ächt geoffenbarte Religion nichts mehr seyn dürfte, als die bloße Vernunftreligion, oder die sogenannte Religio naturalis. Diese aber hat man zu allen Zeiten der Religio revelata geradezu entgegen gesezt, und es würde sich ergeben, daß die natürliche Religion nicht nur dieses, sondern auch zugleich die geoffenbarte seyn könnte. Dieß hieße aber alle bisher eingeführte Begriffe zerrütten; und wer beweisen kann, daß geoffenbarte Religion überhaupt nichts mehr als bloße Vernunftreligion sey, der würde zugleich bewiesen haben, daß es überhaupt keine Religion gäbe, welche sich als geoffenbart behaupten könnte. Denn wollten wir auch annehmen, daß irgend etwas ausserordentliches vorgefallen wäre, die Menschen auf die Vernuftreligion aufmerksam zu machen, so würde dieses noch keinen Beweis für die Göttlichkeit derselben ausmachen, weil alle Religionen bey ihrer Entstehung, eine aussergewöhnliche Veranlassung bey sich führen sollen.

Setzen wir nun noch die erste Behauptung hinzu: daß nicht ein Theil, sondern die ganze Religion, geoffenbart seyn könne, so sanciren wir alle Ungereimtheiten zugleich, welche jede Religion neben dem ver-

 nünf-

nünftigen Inhalt, Gott als moralischen Gesezgeber zu erkennen, zugleich enthält.

Was noch mehr ist, so ist eigentlich der Herr Verfasser mit mir hierüber in keinem Streite. Er scheint übersehen zu haben, was ich S. XV. ꝛc. der Vorrede von einer Offenbarung durch die Natur sagte, und daß ich blos die Offenbarung durch Inspiration überhaupt bestreite. Meine Offenbarung ist jene Vernunftreligion des Verfassers selbst, oder seine mittelbare Offenbarung. Ich berufe mich auf S. XVI. XVII. XVIII. XIX. der Vorrede.

Alles, was der Herr Verfasser von der Offenbarung in Rücksicht ihrer Dogmatik, S. 70. §. 14. fodert, enthält die bloße Vernunftreligion von selbst, ohne sich einer Offenbarung zu rühmen. Sie leitet wie z. B. die Moral, Freyheit, Unsterblichkeit und Existenz Gottes, nicht aus einer Offenbarung ab, sondern nimmt sie als Postulate der praktischen Vernunft an. Sie sind also in ihr, und nicht in Etwas ausser ihr begründet, und enthalten ebendeßhalb für sie Wahrheit.

Aus allem, was der Herr Verfasser im Verfolge, besonders §. 25. 26. 27. und 28 sagt, ergiebt sich, daß im Grunde zwischen uns kein weiterer Streit obwalte, als blos der Vorwurf:

„Daß ich behauptet habe, die Orthodoxen nähmen an, daß die Offenbarung bloß aus Wahrheiten bestehe, welche der eigne Geist des Menschen ohne sie nicht hätte finden können.“

Diese

Diese Behauptung ist mir wirklich nie eingefallen. Ich hatte die orthodoxe Definition, was ein göttliches geoffenbartes Buch sey, (denn wie gesagt, eine geoffenbarte Religion kann es überhaupt nicht geben, weil für die Christen, kein geoffenbartes Religionssystem überhaupt existirt, auch kein Theolog dieß je behaupten konnte) an die Spitze des 3ten Kapitels gestellt, nach welcher es ein Werk wäre:

„das nicht Menschen, sondern Gotte, seinen „Ursprung zu verdanken habe, der ihnen eingegeben „hätte, was sie schreiben sollten."

Daß es überhaupt eine sehr zweckwidrige Art sey, sich auszudrücken, wenn man von einer geoffenbarten Religion redet, ergiebt sich daraus, daß das Lehrsystem der Religion, ein bloßes Menschenwerk ist, dessen Lehren jede Glaubensparthey aus den heiligen Büchern zu beweisen suchte, und sie in so fern für göttlich ausgab, als jede Parthey ihr System für übereinstimmend mit diesen göttlichen Schriften des A. und N. Testaments hielt. Diese, alle sich widersprechende Partheyen sind in Rücksicht der Quelle, oder der Schrift einig, woraus sie ihre Lehren beweisen, obgleich jede der andern die Richtigkeit ihres Religionssystems abstreitet.

Wenn wir also über eine geoffenbarte Religion stritten, so würden wir den richtigen Gesichtspunkt verrücken, und es kann also überhaupt kein anderer Streit statt finden, als über die Göttlichkeit der Quelle, oder der sogenannten heil. Schriften.

Die Frage wird also auf alle Fälle so gestellt werden müssen:

„Ist das Alte und Neue Testament von Gott den Schriftstellern eingegeben, oder nicht? Daß eine solche Art von Offenbarung allerdings unmittelbar, durchweg angenommen werden müsse, folgt aus sich selbst: denn

„es ist noch nie eine Weissagung aus mensch-„lichem Willen hervorgebracht, sondern die heiligen „Männer haben geredet, getrieben durch den heiligen „Geist. II. Pet. 1, 21. „Alle Schrift von Gott ein-„eingegeben ist nützlich zur ꝛc.“

Ist nun erwiesen, daß Geschichten und Erzählungen von Begebenheiten, daß Unanständigkeiten der Propheten, welche durch wollüstige Thathandlungen allegorisirten, ꝛc. Gottes Eingebungen unanständig, und gegen alle Moral streitend sind, so ist die Nichtigkeit einer Behauptung der Inspiration selbst erwiesen.

So enthält das Neue Testament antimoralische Grundsätze, wenn Paulus einen Sünder dem Teufel übergibt zum Verderben; wenn er Vergeltung und Rache auf den Kopf seiner Feinde wünscht, oder Johannes schon den Gruß gegen einen Nichtchristen verbietet, wenn es Dinge lehrt, die objektive und nicht subjektive Vorstellungen enthalten, und die eben darum unrichtig sind ꝛc.

Mit dieser Göttlichkeit der Inspiration, fällt nun natürlich die Gültigkeit einer jeglichen Religion zugleich weg, welche auf eine solche unrichtige Quelle

sich

sich stützt. Ich habe und konnte also mit niemand anders zu thun haben, als mit dem Verfasser einer unmittelbaren Offenbarung, und solchen, welche die Vorstellungen des N. Testaments objektiv gültig annehmen, wie notorisch alle Orthodoxen, Herr Döderlein nicht ausgenommen, gethan haben.

Was der Herr Verfasser bis §. 32 sagt, will ich hier alles übergehen, da im Grunde keine Verschiedenheit der Meinungen zwischen uns statt findet, was die Wirklichkeit einer Offenbarung überhaupt betrift. Selbst den mir nicht genugthuenden Beweis von der Möglichkeit einer Offenbarung a priori, worauf ich in meinen Betrachtungen über die christliche Religion weitläuftig geantwortet habe, will ich nicht rügen, obgleich zwischen posse und esse eine große Kluft liegt; und letzteres auch vom Herrn Verfasser nicht behauptet wird.

§. 32. Seite 223.

„Eine Offenbarung," sagt der Herr Verfasser S. 224. „darf dogmatische Wahrheiten ohne Beweis, blos als Verheißungen Gottes vortragen, und „Moralgesetze, blos als göttliche Befehle aufstellen, „ohne sie aus Vernunftgründen herzuleiten: und daß „sie mit lezteren so verfahre, ist sogar zu erwarten. (§. 13. 14.)

Ich gestehe, es ist mir manchmal unbegreiflich gewesen, wie der Herr Verfasser bey der vollkommensten Uebereinstimmung unserer Meinungen gerade dasjenige

jenige zu widerlegen unternimmt, was seine eigne Behauptungen unterstüzt. Es werden viele Fälle vorkommen, wo ich dieses nachzuweisen Gelegenheit haben werde.

Hier nimmt der Herr Verfasser an: „Eine Offenbarung könne dogmatische Wahrheiten ohne Beweis, als Verheissungen“ (dieß ist gewiß ein Druckfehler: denn ein consequenter Mann, wie unser Verfasser ist, kann aus einem Dogma keine Verheissungen machen, und es soll vermuthlich Zusicherungen heißen,) „enthalten.“

§. 14. gibt der Herr Verfasser diese theoretische Lehrsätze an, daß sie in dem Dogma 1) Von der Freyheit, 2) Unsterblichkeit, 3) und Existenz Gottes beständen.

Wenn ich nun dem Herrn Verfasser dieses alles zugäbe, würde Er dadurch gegen mich etwas gewonnen haben? Ich zweifle! Ich bin überzeugt, daß mir der Herr Verfasser die Gerechtigkeit wird wiederfahren lassen, zu glauben, daß ich nie eine Feder gegen die christliche Dogmatik angesezt haben würde, wenn nach ihr, Christus nichts weiter sollte gelehrt haben, als diese drey Dogmen der praktischen Vernunft. Dieß ist aber gerade zu, der entgegengesezte Fall. Ich habe nicht getadelt, daß Christus, Gott und Unsterblichkeit, wie die Vernunft sie erkennt, gelehrt habe. Es wäre lächerlich von mir, wenn ich Beweise von Christo über jene Lehren gefodert hätte, welche die Vernunft zu beweisen, überhaupt nicht im Stande ist,

sondern wo sie sich blos mit Postulaten befriedigen muß. Streitet also der Herr Verfasser wohl im Ernste gegen mich, oder gegen ein Schattenbild, indem er etwas widerlegt, was ich nicht behauptet habe? Ich habe es mit keinen andern als jenen Lehrsätzen des christlichen Systems zu thun, welchen der Herr Verfasser selbst entgegen ist, und von ihnen behauptet, daß, wenn sie in einer Offenbarung stehen, sie nachweisen, daß diese nicht göttlich sey. S. 72. §. 14.

Wenn z. E. Paulus lehrt, daß die ganze christliche Religion falsch sey, wenn die Lehre der objektiven Auferstehung Christi nicht wahr wäre: wenn er von einer Gnadenwahl aus Willkühr, ohne Rücksicht auf eine moralische Würde spricht: wenn er dem Verdienste Christi das zuschreibt, was allein aus der Harmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit abgeleitet werden kann: wenn der christliche Lehrbegriff, von Trinität ꝛc. als göttlicher Lehre handelt, die objektiv richtig seyn solle; (denn sonst würde die Kirche nicht so viel Streit darüber gehabt, oder diejenigen verdammt haben, die die Lehren als subjektive Vorstellungen annahmen, wie der Streit zwischen den Nominalisten und Realisten nachweißt,) dann bin ich überzeugt, ist der Herr Verfasser gewiß auf meiner Seite, wie sein ganzes Werk hinlänglich darthut, und er wird mit mir eine Religion nicht anerkennen, welche ohne allen Beweis befiehlt, daß man so etwas glauben soll.

„Eine Offenbarung, deren Dogmatik etwas an„ders als Behauptungen enthält, wodurch die Mög„lichkeit des Endzwecks des Moralgesetzes gelehrt wird,

„(z. B.

„(z. B. Aufschluß über die innere Natur Gottes an „sich selbst verspricht,) kann nicht von Gott seyn.“

Dieß sagt der Herr Verfasser selbst. S. 72. Ich gebe dieß gerne zu, und schließe nun folgender Gestalt: Christus lehrte von der innern Natur Gottes: Er sey ein Geist: Er vergebe Sünden, und begnadige: Er werde einmal ein Verdammungsurtheil ergehen lassen u. s. w. lauter Dinge, die eine innere Kenntniß der Gottheit voraussetzen, folglich ist seine Lehre nicht göttlich.

Und der wichtigste Grund zu dieser Behauptung liegt wohl mit darin:

„Daß sonst das Christenthum, wenn seine Leh„ren als objektiv gültig angesehen werden müßten, „keine göttliche Religion seyn könnte.“

Aber eben das ist es, was ich und die mit mir gleich denken, behaupten, und gewiß der Herr Verfasser mit uns, sobald er einsehen wird, daß sich kein Beweis für seine Behauptung führen lasse. Entweder muß es nun dem Herrn Verfasser leicht seyn, bey allen Kapiteln der christlichen Dogmatik nachzuweisen, daß sie nur subjektiv zu verstehen seyen: und dann sinkt der ganze Lehrbegriff, wie er bisher geglaubt und angenommen wurde, und wir haben gewonnen; oder der Herr Verfasser leistet es nicht, und dann verfällt derselbe wieder in Nichts.

Uebrigens sollte der Herr Verfasser es nie ausser Acht gelassen haben, daß wir lediglich die objektive Gültigkeit der christlichen Dogmatik angegriffen, und nie

auf die mystische allegorische, d. i. subjektive Dogmatik die mindeste Hinsicht genommen haben, weil wir uns, bey dem vieldeutigen Sinn der bildlichen Dogmatik, auf ihre Bestreitung nicht einlassen konnten.

„Daß es einer göttlichen Offenbarung anständig sey, Moralgesetze, blos als göttliche Befehle aufzustellen.“ finde ich anders.

Es ist gewiß, daß solche Vorschriften diejenigen nicht angehen sollen, welche bereits die Gesezgebung ihrer eigenen praktischen Vernunft erkennen, folglich könnten sie nur denen gegeben werden, welche diese nicht kennen. Da aber keine vernünftige Geschöpfe ohne moralisches Gefühl gedacht werden können, so würde jene Rücksicht auf das Moralgesez, als bloß göttliche Befehle, der ächten Moralität nachtheilig werden. Denn sollen sie sie bloß als göttliche Befehle ansehen und befolgen, so müssen sie die Stimme ihres eigenen moralischen Gefühls unterdrücken, oder sie hören auf, sie als bloße göttliche Befehle anzusehen.

Der Herr Verfasser fährt Seite 224. fort: „Wichtiger ist die andere Beschuldigung, daß nicht „das reine Motiv der Sittlichkeit zur Begründung „unserer Pflichten gebraucht werde: Sie würde, „wenn sie ihre Richtigkeit hätte, alle Vertheidiger „der Göttlichkeit der christlichen Religion mit einem „Streiche zu Boden strecken.“

Der

Der Herr Verfasser bezieht sich hier auf §. 12. der Theorie aller Offenbarungen.

Diesem §. 12. zufolge, erhellt eine vollkommne Gleichheit unserer Meinungen, wodurch meine Behauptung völlig begründet wird. Der Herr Verfasser sagt daselbst S. 58: „Es gehört zu der äussern „Form der Offenbarung, daß sie unter Umstän„den gegeben sey, wo moralische Wesen, „ohne sie, der Moralität gänzlich unfä„hig gewesen seyn würden.“

„Dieses Kennzeichen schließt alle vorgebliche „Offenbarungen von der Göttlichkeit aus, die solchen „Völkern mitgetheilt seyn sollen, deren Freyheit durch „den Zwang der Sinnlichkeit noch nicht ganz verlo„ren war, oder die schon eine Offenbarung „hatten ꝛc.

Wenn ich nun im Stande bin, zu erweisen,

1) Daß das christliche Moralprinzip in nichts von dem mosaischen unterschieden war;

2) Daß folglich die Juden dasselbe bereits vor Christo gekannt haben, daß sie also der Moralität, wie das Christenthum sie vortrug, nicht bedurften, und

3) Daß sie bereits eine Offenbarung hatten, ehe jene des Christenthums eintrat,

so hätte ich allerdings die Richtigkeit der christlichen Offenbarung dargethan. Dieses wollen wir darzuthun versuchen.

Man

Man gründet die Gültigkeit des christlichen Moralprincips, auf die Worte Christi: „Ihr sollt vollkommen seyn, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist.“ Welches im Grunde noch nicht so rein ist, wie das mosaische: „Ihr sollt heilig seyn, denn ich „bin heilig.“ Lev. 11, 44.

Wir finden hier, daß Moses, lange vor Christo, aus dem Munde der Gottheit oder als göttliche Offenbarung das Motiv der Sittlichkeit, und zwar richtiger als Christus aufstellt, und daß es folglich Christo, als einem bekannten Gelehrten im Gesetze, nicht beygelegt werden darf, indem es eine bloße Wiederholung der Worte Mosis enthält. Er lehrt es nicht so rein wie Moses, denn er sagt: „Εσεσθε ουν υμεις τελειοι ὥσπερ ὁ πατερ υμων. Math. 5, 48.

Es ist unbestreitbar, daß ὥσπερ ein adv. Simil. sey, und folglich eben die Vollkommenheit von Menschen fordere, wie sie in Gott anzutreffen ist. Dieses kann das Sittengesez nicht von uns fodern: denn es übersteigt alle menschliche Möglichkeit, indem wir nur des obersten Gutes fähig sind, nicht aber des Vollendeten. Das christliche Sittengesez fordert also zu viel von uns, folglich nichts, und ist also kein ächtes Prinzip der Sittlichkeit.

Anders ist es mit Moses, der vollkommen ins praktische Prinzip eingreift, und Heiligkeit fodert, nicht im Maaße der Göttlichen, sondern als Ideal, wornach wir uns richten sollen.

Die Vorschrift Christi: Du sollst lieben Gott deinen Herrn ꝛc. deduzirt er selbst aus den Mosaismus, denn er fragt: Wie liesest du im Gesez? und läßt diese Vorschrift daraus herleiten und wörtlich hersagen. Wir haben also kein neues Gebot, keine neue Vorschrift, die wir nicht schon in der mosaischen Offenbarung fänden, und die christliche Moral ist also nichts weiter, als die schon vorhanden gewesene jüdische, und eine Auseinandersetzung derselben. War sie von der mosaischen unterschieden, so war sie es darin, daß sie zuweit gieng, und das Unmögliche foderte.

Hieraus ergiebt sich nun von selbst, daß:

2) Die Juden des christlichen Moralprincips nicht bedurften, weil sie es schon seit undenklichen Zeiten besaßen, ehe Christus aufstand.

Alles würde bey einer nähern Bestimmung darauf ankommen: „Ob ihm vielleicht Christus einen „reinern, mit der praktischen Vernunft mehr harmo„nirenden Sinn beylegte, als Moses?“

Soviel ist andem, daß Moses, unbekannt mit den Dogmen der Freyheit und Unsterblichkeit, überhaupt von seinem Moralprinzip keine richtige Idee hatte, welche izt noch anwendbar seyn könnte. Israel wurde nach ihm heilig durch Opfer, Versöhnungen, Beobachtungen gewisser äußerer Gebräuche, Enthaltungen von dem, was damals für unrein galt, u. s. w. Seine Foderung enthält also das ächte Moralgesez nicht. War es aber bey Christo rein? gewiß eben so wenig.

Bey Ihm gehörte zu einem ächten Anhänger seiner Lehre, die uneingeschränkte Beobachtung des mosaischen ganzen Gesetzes, keinen Titel desselben ausgenommen. Er gieng im Gegentheil noch weiter als Moses, und war noch strenger. Der Hauptzweck der großen christlichen Moral zielte auf eine völlige Sinnes-Ertödtung, was ein sehr unmoralischer Zweck ist. Denn wenn auch gleich die reine Moralität im Kampfe mit der Sinnlichkeit vorgestellt wird, so ist doch nicht Ertödtung derselben, worauf dieser Kampf zielt. Das: „Νεκρωσατε ταμελη ὑμων τα επι „της γης·“ Coloss. 3, 5. und das „ει δε πνευματι „τας πραξεις του σωματος θανατουτε, ζησεσθε·“ Röm. 8, 13.“ sind überspannte Foderungen einer allzustrengen (man erlaube mir den Ausdruck) Klostermoral. Wohin die christliche Ascetik überhaupt wirkte, habe ich hinlänglich im 23. Kap. (Christus und die Vernunft) nachgewiesen. Es ist unrecht, wenn wir die christliche Praxis, mit flüchtigen Augen übergehen: sie allein und die Geschichte, wie die ersten Christen nach den Vorschriften ihrer Lehrer handelten, kann uns nachweisen, worin die Praxis, und folglich die Moral der ersten Christen bestanden habe.

Finden wir nun, daß diese mit den Vorschriften der reinen Moral nicht übereinstimmt, die Menschen außer der Gemeinschaft mit dem Ganzen hinausrückte, und ihre Pflichten auf sich fast allein und eine sehr kleine Gesellschaft gleich glaubender einschränkte, so erhellet die Nichtigkeit ihrer Grundsätze von selbst.

Unläugbar waren die Motive, welche Christus anwendete, seinem Moralsystem Achtung und Folgsamkeit zu verschaffen, nicht von ächt moralischem Gehalt. Er deduzirte sie nie aus der Achtung, die wir dem Gesez um sein selbst willen schuldig sind; sondern, er foderte sie, weil sie Glückseligkeit verschaffe.

„Wenn du Allmosen giebst, sagt er: so laß dei-
„ne linke Hand nicht wissen, was die Rechte thut,
„auf daß dein Allmosen verborgen sey: und dein Va-
„ter, der ins Verborgene sieht, wird dirs vergelten
„öffentlich. (αποδωσει σοι) Math. 6, 4. 5. Ebenso Vers 6. 18.

„Wenn du ein Mahl machst, so lade die Ar-
„men ꝛc. so bist du selig, denn sie habens dir nicht
„zu vergelten. (Wie schön, wenn der Verfolg nicht
„wäre!) Es wird dir aber vergolten werden in der
„Auferstehung der Gerechten. Luc. 14, 13. 14.

„Wer einen Gerechten aufnimmt, in eines Ge-
„rechten Namen, der wird den Lohn eines Gerechten
erhalten. (μισθον δικαιου ληψεται) Math. 10, 41.

„Selig seyd ihr, wenn ihr — (nach meinen
„Vorschriften handelt) freuet euch, denn euer Lohn
„ist groß im Himmel.“ Luc. 6, 20—23.

Alle Seligkeiten für Beobachtung seiner Vorschriften, haben ihren versprochenen Lohn. Matth. 5, 3—11.

„Liebet

„liebet eure Feinde, thut wohl und leihet, daß „ihr nichts dafür hoffet, so wird euer Lohn groß seyn" Luc. 6, 35.

„Gebet, so wird euch gegeben, ein überfließen„des Maaß, denn eben mit dem Maaß, damit ihr „messet, wird man euch wieder messen. Vers 38.

Sehr deutlich bestimmt dieß Motiv Johannes: „Βλεπετε ἑαυτους, ινα μη απολεσωμεν ἁ ειργασαμε„θα, αλλα μισθον πληρη απολαβωμεν. „Sehet euch „vor, damit wir nicht verlieren, was wir erarbeite„ten, sondern vollen Lohn erhalten." 2 Joh. 8.

Der Herr Verfasser begegnet aber allem diesem bereits S. 226, wenn er behauptet, daß daraus nichts nachtheiliges folge, weil eine Offenbarung Belohnungen versprechen, und Strafen androhen dürfe, um die sittlichen Gesetze dadurch eindringlicher zu machen. Er entschuldigt Christum dadurch, daß er Lohn und Strafe nur (Nur? ist dieß nicht zu viel gesagt?) Nur zur Bezähmung der Sinnlichkeit, als ein Gegengewicht wider die der Vernunft widerstrebenden sinnlichen Neigungen.

Ich gestehe, daß eine so laxe Hermenevtik, viele Bequemlichkeiten bey sich führt. Wer wollte und könnte noch, wenn dieses erlaubt wäre, hindern, zu behaupten:

„Mahomet habe blos darum seinen Anhängern „das Paradies mit allen seinen sinnlichen Freuden „verheißen, um seine Moral dadurch eindringlicher

„zu machen, und gegen die Aechtheit seiner Offen„barung ließe sich aus diesem Grunde nichts ein„wenden.“

Innerhalb kurzer Zeit wollte ich mich anheischig machen, wenn mir jene Behelfe zu statten kommen solten, ein Religionssystem zu entwerfen, das dann göttlich seyn müßte, wenn ich es nach den Foderungen der Theorie der Offenbarung entwürfe. Giebt es ein reines System, so ist es das Moralsystem, das alle Religionen der Welt bey weitem übertrift. Es für göttliche Offenbarung zu halten, wird keinem je einfallen, und Systeme voll unrichtiger Vorstellungs-Arten, die man durch Wegwerfung ihrer objektiven Gültigkeit, durch einen gränzenlosen Mystizismus alleine retten kann, welche die Moralität durch Reizungen des Interesses, und Drohungen für die Furcht, bewirken wollen, sollen göttliche Offenbarung seyn können?

Die Moral Christi selbst war nichts weiter, als bloßer

„Praktischer Mysticismus.“

Er nahm Vorschriften als göttlich an, die von den wesentlichen Vernunftgesetzen unterschieden waren. Er gebot um des zukünftigen Lebens Willen, wovon er eine bestimmte Erkenntniß zu besitzen vorgab, Handlungen, die ganz und gar nicht in die uns angewiesene Sphäre der Erscheinungswelt hineinpassen. Von der Art waren seine Vorschriften, allen häuslichen, und öffentlichen Pflichten sich zu entziehen und ihm nachzufolgen: Alles zu verkaufen was man habe, und es

den

den Armen zu schenken: Alles in der Welt, was Reiz hat, Bande des Bluts, ja sein eigen Leben zu hassen, oder für nichts zu achten. Verachtung, Spott, Hohn, Geißel, Schmach und Schande, um seinetwillen für nichts zu halten ꝛc. ꝛc. ꝛc. und dieses um eines zukünftigen Lebens Willen, von dem er mit Gewißheit versprach, daß man alles Verlassene daselbst hundertfältig wiederfinden werde, daß daselbst die Heiligen, Weltrichter seyn, und neben ihm und Gott, auf zwölf Thronen sitzen würden, mit der Glorie und heiligen Engeln umgeben, um die zwölf Stämme Israels zu richten ꝛc. ꝛc. Wenn dieses nicht der stärkste praktische Mysticismus und weitgehende Schwärmerey ist, was ist es denn?

Subjektiv sollen wir es nehmen? ich will dieß mit einer andern Frage beantworten. Würden die Jünger Christi, die bey jeder Gelegenheit fragten, was sie dafür haben würden, daß sie ihm nachfolgten? wohl einen Augenblick ihm gefolgt seyn, wenn er ihnen gesagt hätte, sie müßten seine Versprechungen nicht objektiv, als richtig und in Erfüllung gehend, sondern subjektiv, als etwas bedeutend, was sie zu seiner Zeit erfahren sollten, annehmen? und waren sie mit einem subjektiven Verfahren dieser Art nicht getäuscht?

Ich gestehe, daß ich nicht blind gegen die Vortheile dieser Erklärungsart bin: denn ich sehe wohl ein, daß wenn alles objektive aus der christlichen Religion heraus geworfen ist, die bloße Vernunftreligion übrig bleibe, die hinter den zahllosen Bildern und Mythen,

und Figuren und Parabeln und Allegorien und Arten sich anders auszudrücken, als es gemeynt ist, lediglich und allein sich versteckt hält. Freylich ziemt ein solches, aus allerley Lappen zusammengeflicktes Kleid der Vernunftreligion nicht, die blos durch die Ritzen der Mystik und Allegorien durchschaut, aber als nackte Wahrheit nicht vortreten kann, weil ihr das Kleid gleichsam angewachsen ist.

Das Christenthum ist leider! von dem Vorwurf der Schwärmerey oder des Mysticismus der praktischen Vernunft gar nicht zu retten. Seine Moral bewirkte, wie die Erfahrung zeigte, eine finstre schwermüthige Ascetik, welche ihre Anhänger ausser der wirklichen Welt versezte, und ihnen Pflichten auflegte, wonach der Weltbürger sich nicht als solchen, sondern als Bürger des Himmelreichs allein ansehen mußte. Dieses scheint in den Worten zu liegen, die mein Herr Gegner zum Vortheil der christlichen Moral aufführt: „Auf daß ihr Kinder seyd eu„res Vaters im Himmel,“ welches Lucas also anführt: „So wird euer Lohn groß seyn, und ihr „werdet Kinder des Allerhöchsten seyn.“

Daß dieser Ausdruck nicht in moralischem Sinne zu nehmen sey, zeigt der Apostel Paulus, der gerade aus ihm ein Interesse des Nutzens commentirt, wenn er sagt, es liege dieses darin: „Sind wir „Kinder, so sind wir auch Erben, nämlich Erben „göttlichen Glücks, und Miterben Jesu Christi.“ Röm. 8, 17.

Hiedurch wird die Erklärung meines Herrn Gegners unrichtig, wenn er οπως γενηθε ὑιοι τȣ πατρος ὑμον εν τοις ȣρανοις dahin erklärt, damit ihr Gott ähnlich werdet, indem es nach den eignen Worten Christi zugleich Belohnung und Recht dazu, als Kinder Gottes, enthält. Αγαπατε τȣς εχθρȣς ὑμων — και εςαι ὁ μιθος ὑμων πολυς, και εσεθε ὑιοι τȣ ὑψιςȣ. Luc. 6, 35. Er fährt in diesem Geiste fort, und begleitet alle seine sittliche Vorschriften mit Motiven des Interesses: „Seyd barmherzig, „wie euer Vater im Himmel und richtet nicht, (και „με κρινετε, κα ȣ με κριθητε) um nicht selbst gerich„tet, verdammet nicht, um nicht selbst verdammt zu „werden, vergebet, damit euch vergeben werde; ge„bet, damit ihr erhaltet. Denn so wie ihr messet, „wird euch wieder geschehen.“

Wenn hier der Jünger gefragt hätte, warum soll ich dieß alles thun — so lag die Antwort darin, du sollst es aus dem Motiv thun, damit es dir wohl gehe, und du Lohn erhaltest, wenn du es andern wohl gehen lässest. Daß dieses aber durch keine reine praktische Vernunft gebilligt werde, davon ist mein philosophischer Gegner, ohne mein Zuthun überzeugt. Hätte derselbe diese Parallelstelle gegen jene Matth. 5, gehalten, so würde er das Unbefriedigende seiner Exegetik S. 224. 225. über diesen Gegenstand eingesehen haben.

Daß übrigens in den Worten Εσεσθε ὑμεις τελειοι ὡσπερ ὁ πατερ ὑμων, das reine Moralprincip nicht liege, habe ich bereits erwähnt, und

weitläufig in meinen Betrachtungen über die christliche Religion, gegen den Herrn Verfasser deduzirt. Pace tanti viri, als Herr Kant ist, bin ich überzeugt, und glaube, daselbst dargethan zu haben, daß man sehr unrecht thue, die Reinheit der Vernunftmoral, durch Einmengung eines fremden Gesichtspunkts zu begränzen, indem man das Moralgesez zugleich als Gebot des höchsten Gesezgebers, ansehen soll. Da jede Idee von Gebot die Freyheit nothwendig begränzt, und reine Moral unbedingte Freyheit voraussezt, so streiten beyde Gesichtspunkte nothwendig mit einander. Ich darf, wenn meine Moralität rein seyn soll, lediglich durch das Vernunftgesez allein bestimmt werden; nicht den Gedanken einmischen, sie ist ein göttliches Gebot. Höchstens den, ich greife dadurch in den großen allgemeinen Zweck, mitwirkend mit Gott, ein. Ich habe dem zufolge die Moralreligion nicht in dem gefunden, worin sie Herr Kant findet, sondern in Etwas, das die Reinheit und Freyheit der prüfenden Vernunft nicht beeinträchtiget. Es hier wiederholen, hieße sich selbst ausschreiben.

Unbegreiflich ist es mir, wie mein gewiß höchstscharfsinniger Gegner sich durch die Prädilektion für seine Meinung zu der Behauptung verleiten lassen konnte:

Seite 226.

zu sagen:

„Eine Stelle, wo Christus die Belohnungen und „Strafen, als die eigentlichen Motive zur Sitt„lichkeit aufstellte, gibt es nicht, und kann es „nicht

„nicht geben, da er das oberste, und also alle „andere unter sich fassende Moralgesez blos auf „Gottes Heiligkeit stüzt. Er braucht Lohn und „Strafe nur zur Bezähmung der Sinnlich„keit ꝛc.

Wir haben bereits nachgewiesen, daß Christus gerade das Gegentheil davon gethan habe. Seine Foderung, ihr sollt vollkommen (nicht heilig, denn zwischen beyden ist noch ein Unterschied) seyn wie Gott es ist, enthält eine überspannte Foderung, und ὥσπερ kann nicht anders, kann nicht durch weil übersezt werden.

Aber wollten wir hier auch etwas nachlassen, so würde dadurch der Herr Verfasser so wenig etwas gewinnen, als wir verliehren. Wenn der Herr Verfasser sagt: Es kann keine Stelle geben, wo Christus Belohnungen und Strafen, als Motive der Sittlichkeit aufstellte, so hat er alle jene und mehrere Stellen gegen sich, die wir anführten und nicht anführten. Er hat die Erklärungen Pauli gegen sich, der allenthalben die Moral in Hinsicht ihrer Nüzlichkeit empfiehlt.

„Dieß will ich, daß du fest lehrest, auf daß die „Gläubigen in einem Stande guter Werke erfunden „werden, ταυτα εστι τα καλα, και ωφελι„μα τοις ανθρωποις. Tit. 3, 8.

„Daß sie Gutes thun, reich werden an guten „Werken, gerne geben, behülflich seyn, als wodurch „sie sich Schätze sammeln, und auf die Zukunft einen

„guten

„guten Grund legen, und sich das ewige Leben ver„schaffen. 1 Timoth. 6, 18. 19.

„Die Gottseligkeit ist zu allen Dingen „nützlich, und hat die Verheissung dieses, und „des zukünftigen Lebens.“ 1 Timoth. 4, 8.

„Und wisset, daß ein jeglicher, der Gutes thun „wird, es auch von dem Herrn erhalten werde.“ Ephes. 6, 8.

„Welcher geben wird einem jeglichen nach seinen „Werken, nämlich, Preis, Ehre ꝛc. denen, die in gu„ten Werken das ewige Leben als Zweck zu erhalten „suchen. Trübsal aber und Angst, Ungnade und Zorn, „den Ungerechten ꝛc. Röm. 2, 6. 7. 8. 9.

„Ein jeglicher wird seinen Lohn empfahen nach „seiner Arbeit. Röm. 2.

„Was der Mensch säet, das wird er erndten: „vom Fleische das Verderben, vom Geiste das ewige „Leben. Darum lasset uns Gutes thun, dann wer„den wir zu seiner Zeit ohne Aufhören erndten.“ Galat. 6, 7. 8. 9.

Christus selbst droht und verheißt: „Des „Menschen Sohn wird kommen in der Herrlichkeit „Gottes mit seinen Engeln, zu vergelten einem jeg„lichen nach seinen Werken.“ Math. 16, 27.

„Trachtet vor allem nach dem Reiche Gottes „und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch auch das „zeitliche Gute zu Theil werden.“ Matth. 6, 33.

Alle

Alle diese Stellen sind deutliche Beweise, daß Christus und die Apostel, bey allen Gelegenheiten Belohnungen und Strafen, als Bewegungsgründe zu einem guten Verhalten anwendeten. Denn wenn sie Beförderungsmittel abgeben sollten, so mußten sie nothwendig einen Grund enthalten, der die Sittlichkeit erleichterte. Kann aber überhaupt etwas ohne ein Motiv zu enthalten, ein Beförderungsmittel seyn? Die Beförderungsmittel sind die Motive selbst. Belohnung und Strafe, sollten den Grund enthalten, das Böse zu meiden und das Gute zu thun, folglich sind sie die vorgelegten Motive, welche den freyen Menschen zur Sittlichkeit bewegen, und von der Unsittlichkeit abhalten sollen. Diese Stellen enthalten also allerdings Motive zur Sittlichkeit, die dem reinen Moralsystem nicht günstig sind.

Wenn nun das Vorhandenseyn derselben unläugbar ist, so kann der Herr Verfasser auch nicht sagen, es kann keine geben; oder ich mißverstehe ihn.

Strafen und Belohnungen nur zur Bezähmung der Sinnlichkeit, als Gegengewicht der widerstrebenden Neigungen, soll Christus gebrauchen.

Im Grunde genommen ist es ein bildlicher Ausdruck ohne Objektivität, wenn man sich die Sinnlichkeit in einem Streite mit der Sittlichkeit vorstellt: denn ein wirklicher Streit findet nicht statt.

Nähmen wir diesen Kampf oder Streit als objektiv wirklich, so würden wir uns gefährlichen Folrungen

gerungen aussetzen. Vorerst müssen wir den durch nichts zu entschuldigenden Dualism zwoer völlig heterogener Substanzen, in Einem Wesen, oder Einer Substanz, annehmen: denn die Intelligenz, deren Natur jener der Sinnlichkeit durchaus widerspricht, würde eine eigne Substanz oder Wesen für sich ausmachen; und die Sinnlichkeit wieder für sich ein besonderes Wesen. Nun ist es sowohl gegen alle reine Vernunft, als gegen alle Erfahrung, daß zwey sich in ihrer ganzen Natur widersprechende Wesen, sich mit einander sollten in Eins zusammenschmelzen lassen, um gemischte Erscheinungen zu liefern. Es ist eben so wenig möglich, daß die Idee „Wahrheit mit jener Lüge“ sich vereinigen ließe, weil sie beide widerstreitende Opposita sind. Eben so sind Intelligenz und Sinnlichkeit, die beyden Extreme, die in keine Vereinigung treten können. In der geraden Linie, ist die Vereinigung der beyden Punkte der Extreme unmöglich; eben so hier. Den obersten Punkt nimmt im Wesen Mensch, oder seiner Linie, die reinste Sittlichkeit, die alles sinnliche zurückläßt, und das Gute nur um sein selbstwillen achtet, ein. Den untersten Punkt derselben besezt die roheste Sinnlichkeit, als völlig ungebildeter Instinkt, ohne Fähigkeit, aus andern Prinzipien als des Naturtriebes zu wirken. Wodurch soll nun die Approximation der zweyen Punkte, die sich völlig entgegnen, bewirkt werden können, ohne die Linie der Nüanzirungen, die zwischen beyden Extremen einliegt, völlig zu zerstören? Ueberdem widerspricht die Mischung beyder Wesen, ihrer Natur. Die Intelligenz hat keinen

Theil

Theil von Sinnlichkeit in ihrer Natur — die Masse oder die Sinnlichkeit keinen Theil von Nichtsinnlichkeit. So wenig sich eine Idee überhaupt, mit einer Masse vermischen oder vereinigen läßt, um daraus Ein Wesen zu bilden von widerstreitender, und doch harmonischer Natur, eben so wenig Intelligenz und Sinnlichkeit. So sind Moralität und Sinnlichkeit widersprechende Wesen, weil jedes nach einer entgegengesezten Richtung wirkt: die Intelligenz nach dem Punkte der ihr einliegenden Natur — Nichtsinnlichkeit; die Sinnlichkeit, von dem Nichtsinnlichen ab, nach dem Punkte ihrer Natur — Sinnlichkeit. Sie wirken also nie in einer Richtung auf einander accentrisch, sondern von einander oder nach dem Gesetze der Fliehkraft. Da, wo ihre zunächst liegende Punkte sich berühren, kann sie nach der Analogie zwischen Kraft und Materie nicht anders gedacht werden, als eine magnetische Existenz, wo im Mittelpunkt die eine Hälfte nach Süden, die andere nach Norden strömt, und sich von einander entfernt. Denn Widerstreit sezt schlechthin nothwendig Entfernung und Zurückstoßen von einander; nie Vereinigung miteinander voraus.

Ferner können heterogene, widerstreitende Substanzen keine Vereinigung nicht nur nicht zulassen, sondern wenn sie auch möglich wäre, so müßten sie chaotisch, d. i. verwirrt, und ohne Ordnung wirken. Schon in der bloßen Empirik finden wir Ersteres bestätigt, wie viel mehr bey Nichtsinnlichkeit und Sinnlichkeit? Feuer und Wasser lassen keine Mi-

schung

schung in einer widerstreitenden Construktion zu. Ist die Proportion zwischen beyden äqual, so entfernen sie sich, ohne daß eins dem andern sich inhärirt, nach dem Gesetze, daß gleiche Kräfte sich nicht aufheben.

Aber gesetzt auch, was nie zugegeben werden kann, es wäre möglich, daß Sinnlichkeit und Nicht-Sinnlichkeit sich vereinigen ließen, so müßten beyde in der Vereinigung chaotisch wirken. Eine Erscheinung enthielt dem zufolge, Etwas Nichtsinnliches und etwas Sinnliches zugleich. Wir wollen vor der Hand den auffallenden Widerspruch auf der Seite lassen, daß Etwas zugleich sinnlich und nicht-sinnlich seyn könne. Die Handlung würde dadurch zu einer Mischung widerstreitender Kräfte, auf einen Zweck — Harmonie. Harmonie ist aber blos bey einer gänzlichen Uebereinstimmung analoger Kräfte möglich. Der Ton A und C, welche nicht übereinstimmen, so richtig jede Saite für sich ihren Ton angiebt, giebt zusammen berührt, eine völlige Dissonanz, oder den unharmonischen Ton X. Wenn also die widerstreitenden Dissonanzen, Intelligenz und Sinnlichkeit, sich in einem Punkte vereinigen, so müssen sie nothwendig den zwecklosesten, dissonirenden, und alle Harmonie aufhebenden Ton X angeben. Dieses müssen sie zu aller Zeit, nach dem unveränderlichen Gesetze, wonach widerstreitende Töne, nie eine Harmonie hervorbringen können.

So wäre also wegen der Vereinigung zwischen Nichtsinnlichkeit, Intelligenz; und Sinnlichkeit, oder Körper nie, weder eine rein moralische, noch eine

eine rein sinnliche Handlung möglich: weil ein Wesen, das aus heterogenen Naturen zusammengesetzt ist, schlechthin nothwendig, dieser Vereinigung gemäß, eine vermischte Handlung erscheinen lassen muß. Denn vorerst soll und kann dieses vereinigte Wesen, nur als Ein (sinnlich moralisches) Wesen gedacht werden, das zwey Naturen in einem Wesen vermischt enthält. Jede Handlung ist und wird dadurch, der Natur des gemischten Wesens gemäß, eine gemischte oder eine unreine Handlung. Folglich ist einem solchen Wesen eine rein moralische Handlung nicht möglich

Oder wir müßten den Fall annehmen: daß die beyden Naturen in dem einen Wesen, Mensch, von einander getrennt und unvereinigt, oder unvermischt auf einander im Kampfe mit ihren Naturen wirken. Unberührt den Dualism zweyer selbstständiger Naturen in einem Wesen, in welchem sie nicht vereiniget, sondern getrennt sind, und doch nur Ein Wesen ausmachen sollen, so wird auch dadurch die Reinheit der sittlichen oder sinnlichen Handlungen noch nicht gerettet. Denn entweder kann jede Substanz in Einem Objekt für sich, und unabhängig von dem andern wirken, wodurch reine Erscheinungen möglich werden; oder Nicht. Ist Ersteres der Fall, so kann die Moralität unmöglich im Streit mit der Sinnlichkeit, bey ihren unabhängigen Handlungen gedacht werden, weil die Sinnlichkeit diese Handlung nicht entgegnet. Ist aber die Unabhängigkeit beyder von einander einmal constituirt, so muß sie

es immer seyn: denn das Interesse der durchaus verschiedenen Naturen kann sich nie in den Weg kommen, weil sie nach ganz verschiedenen Richtungen wirken: die Intelligenz nämlich, auf reine sittliche Zwecke; die Sinnlichkeit auf sinnliche. Können aber beyde Wesen nicht unabhängig von einander handeln, so erhält die Handlungsart eine andere Richtung, nämlich gegen einander. Handeln sie hier Beyde unvereinigt, und nur wechselweise auf sich, so handeln sie immer jede für sich, d. i. nicht als Ein sinnlich-moralisches Wesen, sondern als zwey sich widerstreitende Wesen, und wir dürfen, ohne uns eine Ungereimtheit aufzubürden, sie nicht aus dem Gesichtspunkte Eines vereinigten Wesens, ansehen. Eins überwältigt das andere, Eines schreibt dem andern Gesetze vor: das Stärkere weicht dem Schwächern. Dieß würde aber bey einem vereinigten Einzeln erscheinenden Wesen nicht statt finden: denn dieses würde immer und beständig gemischte Handlungen seiner Natur nach hervorbringen, wovon ein Theil moralisch, und ein Theil nicht moralisch wäre, d. i. ein solches Wesen würde beständige Widersprüche wirken.

Schon der Charakter der beyden Wesen, Intelligenz und Sinnlichkeit, weisen die Unmöglichkeit einer Vereinigung beyder zu Einem Wesen, sinnlich-moralischer Natur nach, und machen den Begriff sinnlich-moralisch, zu einem Widerspruch. Die Intelligenz nämlich ist ein freyes, gänzlich unabhängiges Wesen; die Sinnlichkeit durchaus abhängig. Durch die Vereinigung beyder sich widersprechender Wesen, würde

die

die Intelligenz aufhören, frey und unabhängig zu seyn, und die Sinnlichkeit aufhören, abhängig zu seyn. Denn wenn die Vereinigung von Freyheit und Abhängigkeit oder Sklaverey möglich wäre, so müßte das sinnlich-moralische Wesen nothwendig unter den Gesichtspunkt des sklavisch-freyen Wesens zu stehen kommen.

Diese Idee ist schlechthin nothwendig: denn sie constituirt die Naturen des Wesens — sinnlich, sklavisch, abhängig-moralisch, frey, unabhängig. Daß aber die Idee ein knechtisch-freyes Wesen, eine ungeheuere Idee, ohne Sinn, oder ein Widerspruch sey, ergibt sich aus sich selbst.

Es ist unmöglich, daß Etwas zugleich Etwas seyn, und nicht seyn könnte. Ein sinnlich-moralisches Wesen, wäre zugleich ein sinnliches und nichtsinnliches Wesen, welches einen Widerspruch enthält. So bereitwillig ich bin, jedes Moment aufzusuchen, was meine Behauptung widerlegen könnte, um im voraus darauf zu antworten, so unmöglich finde ich es, diesen Widerspruch zu heben. Der Mensch kann von uns nicht als Ein sinnlich moralisches Wesen angesehen werden. Entweder ist er bloß einer Natur, welche alles in sich enthält, was wir an ihm gewahr werden, nach dem System des reinen Materialismus; oder sind zwey Substanzen in ihm vorhanden: so müssen sie unabhängig von einander, jede für sich besonders unter unsere Beurtheilung kommen, wie ich ihn auch genommen habe.

Da ich nun die Unmöglichkeit nachgewiesen habe, das Ein sinnlich moralisches Wesen überhaupt existiren könne, so würde mich dieses allerdings für sich schon des Beweises überheben, daß ein solches Wesen nicht sündigen könne. Aber vielleicht kann ich auch dieser Foderung genügen.

Ein abhängig-freyes Wesen kann nicht sündigen, seiner Natur nach. Die Vereinigung von Abhängigkeit und Freyheit alterirt die Reinheit der Naturen, und entzieht jedem die Hälfte seiner Natur, um die Bilance beym Zutritt der Vereinigung herzustellen, d. i. es liegt in jeglicher Handlung ebensoviel Nothwendigkeit als Freyheit, da aus zwey Substanzen oder Naturen sie eine bildete. Jede gab zur Produktion dieser Einheit ihr Ganzes. Daraus folgt, daß in einer jeglichen Handlung eben so viel Natur-Nothwendigkeit als Moralität liege. Da nun gegen die Natur-Nothwendigkeit kein möglicher Widerstand gedacht werden kann, weil sie sonst das, was sie ist, zu seyn aufhören müste, und die Hälfte der Handlung aus Moralität besteht, so ist eine unmoralische Handlung geradezu gegen die Natur des sinnlich moralischen Menschen. Denn bey den vereinigten Naturen, kann keine die andere beherrschen, sondern da die beyden völligen Naturen in Eins vereinigt sind, so enthält jede Handlung von beyden jedesmal gleichviel, oder wir müßten annehmen wollen, daß bey der Acktivität der Einheit beyder Naturen, von einer ein gewisser Theil entfernt von der Einheit werden könnte, welches gegen die Idee der Intelligenz streitet,

die

die untheilbar ist, und weil alsdann die Einheit des Ganzen aufgehoben und zerstückt werden müßte. In der Proportion der beyden wirkenden Kräfte, die im ganzen sich entweder immer das Gegengewicht, oder es nie halten können, weil die Kräfte entweder sich gleich oder ihrer Natur nach ungleich sind, müßte bey jeder Handlung nur Etwas und nicht das Ganze in Wirksamkeit kommen, um eine Handlung unmoralisch d. i. mehr sinnlich als nicht sinnlich zu machen. Aber auch hier in diesem Falle, würde nach dem Gesetze unabänderlicher Naturnothwendigkeit, das ist, ohne Freyheit also ohne Immoralität gehandelt werden, und die Handlung gerade so existiren, wie sie kann.

Ungerechnet nun, daß die Umformung der Einheit in eine Mehrheit schon die Einheit aufhebt, so wäre eben dadurch die Nothwendigkeit der Handlung ausgemittelt: denn das Schwächere muß dem Stärkern weichen.

Eine Ausnahme ist noch möglich, wenn man voraussezt, daß in der Einheit der beyden vereinigten Naturen, eine vollkommne Freyheit in diesem Wesen statt fände. Dieses aber ist in sich unmöglich, weil die Vereinigung absolute eben so viel Naturnothwendigkeit, oder Mangel an Freyheit, als Freyheit, das ist, gar keine Freyheit enthält, welche nur außer der Vereinigung und beym unabhängigen Dualismus gedacht werden kann.

Viel zu wenig haben die Philosophen vom System des Purismus, von Untersuchungen, über die Frage verwendet: „Ob die Vereinigung zweyer hete-

„rogener Wesen, wie unstreitig Intelligenz und „Sinnlichkeit sind, möglich sey?“

Die Ausmittelung dieser Frage ist gewiß vom höchsten Gewicht: denn wenn dieses System den Beweis davon nicht führen kann, so beruht die ganze Philosophie der praktischen Vernunft, auf einem unerweislichen Petito, und wir müssen bey derselben ganz anders verfahren, um das Moralsystem zu sichern. Ich bin überzeugt, daß lediglich das System des reinen Materialismus die praktische Vernunftlehre retten, und das, was der Purismus als Postulate nur aufstellen darf, mit bündigen Beweisen belegen kann. Finde ich einmal Zeit und Muße, so werde ich dieses im zweiten Theile des neuen Systems der Natur nachweisen. Hier würde mich es zu weit abführen.

Was ich hier gesagt habe, dient zugleich zu Widerlegung alles dessen, was der Herr Verfasser im 39. §. gegen mich errinnert, vorzüglich in der Stelle wo er sagt: „Es ist sonderbar (nach den angegebenen „Gründen vielleicht nicht mehr) daß die Prüfung „den Menschen auf verschiedene Art betrachtet, und „dabey gerade die Art vergißt, wie er ganz allein be„trachtet werden muß: nämlich als ein sinnlich „moralisches Wesen. Der Mensch ist weder ein „blos sinnliches Wesen, noch auch eine bloße Intelligenz, sondern beydes zugleich“ (folglich der förmlichste Dualismus in einem Wesen, die engste Vereinigung und Zusammenschmelzung zweyer völlig heterogener Naturen.) Diese beyden Charaktere (sollte heißen, Wesen: denn die Intelligenz ist eine für

sich

sich bestehende Substanz wie Sinnlichkeit, und beyde haben nichts verwandtes,) „sind innigst verbun„den, da sie einem und ebendemselben Sub„jekte zukommen, und es ist völlig chimärisch, sich „dieselben als getrennt zu denken. (Sollte nicht mehr Chimäre darin liegen, sich einen Widerspruch zu denken, als jenes?)

Einen nun wichtigern Gesichtspunkt eröffnet uns mein scharfsinniger Gegner durch die psychologische Bemerkungen, S. 310. 311, wovon wir nur folgendes ausheben. Nach ihm entstehen die unmoralischen Handlungen aus dem Streit zwischen Intelligenz und Sinnlichkeit, wenn leztere das Uebergewicht erhält.

„Wollte man läugnen,“ fährt er fort, „daß „die Menschen bey völligem Bewußtseyn des Sitten„gesezes zuweilen das Gegentheil von dem thun, was „es gebietet, indem sie ihren sinnlichen Lüsten folgen; „so müßte man entweder behaupten, daß die sinnli„chen Neigungen dem Moralgesez niemals wider„stritten, oder daß die Achtung für das Moralgesez „bey allen Menschen jederzeit stark genug sey, der „sinnlichen Neigung zu widerstehen. Die Unrichtig„keit des Ersteren ist für sich klar.

Gerade das Gegentheil findet statt, und der Herr Verfasser thut unrecht, so leicht darüber hin zu gehen. Wir werden zuerst den Irrthum oder Fehler des Herrn Verfassers in seiner Vorstellungsart darlegen, und dann die Unrichtigkeit seiner Behauptung ins Licht zu sezen suchen.

Vorerst begeht der Herr Verfasser den Fehler, den Er mir vorwirft, und stellt den Menschen nicht als ein sinnlich moralisches Wesen, sondern als Intelligenz, und sinnlichen Menschen besonders auf. Er zeigt nämlich beyde Naturen nicht in Vereinigung, sondern im Streit unter sich, jede in ihrem besondern Charakter, als moralisch, und dann als Sinnlich. „Es gibt, sagt er, in einem solchen Wesen eine doppelte Art von Begierden, sinnliche, und moralische. „Gerade von diesen beyden Seiten habe ich den Menschen beurtheilt, und gezeigt, daß der moralische Charakter seiner Natur nach nicht unmoralisch handeln könne; der sinnliche aber nach Naturnothwendigkeit handle. Es ist inconsequent, beyde Naturen erst zu isoliren, und dann, wenn die eine das Uebergewicht über die andere erhält, sie unterdrückt, die Schuld auf das Ganze zu schieben, da doch der Unterdrückte Theil, der leidende, und also außer Schuld ist. Herr Kant selbst isolirt Intelligenz und Sinnlichkeit: „daß er sich auf diese zwiefache Art denken müsse“ sagt er, „und vorstellen, beruht auf dem Bewußtseyn „seiner selbst, als durch Sinne afficirten Gegenstan„des, und als Intelligenz, d. i. als unabhängig im „Vernunftgebrauch von sinnlichen Eindrücken. Da„her kommt es, daß der Mensch sich eines Willens „anmaßt, der nichts auf seine Rechnung kommen läßt, „was blos zu seinen Begierden und Neigungen ge„hört, und dagegen Handlungen durch sich als mög„lich, ja gar als nothwendig denkt, die nur mit „Hintansetzung aller Begierden, und sinnlicher Anrei„ze geschehen können ꝛc. Dadurch, daß die praktische

„Ver=

„Vernunft sich in eine Verstandeswelt hineindenkt, „überschreitet sie gar nicht ihre Gränzen ꝛc. Grund„legung. S. 117. 118. ꝛc.

Ich sehe also das Unrecht nicht ein, das wir beyde begangen haben sollen, daß wir die beyden von sich unabhängigen Charaktere des Menschen, nach dieser Art beurtheilten. Denn nur so dürfen wir, um consequent zu verfahren, da ein gemischter, sinnlich-moralischer Charakter die Linien zerschneidet, Extreme zusammenfügt und Widersprüche vereiniget.

Anders ist es mit der Frage: „Widerstrei„ten die sinnlichen Neigungen dem Mo„ralgesetze so, daß man sie als im Streit „mit einander sich denken darf? Ist die„ser Kampf wirklich vorhanden, oder ist „die Vorstellungsart des Verfahrens ei„ner jeglichen Natur nach ihren Gese„tzen, nicht dadurch etwa unrichtig an„gegeben?“

Meiner Vorstellungsart und meinem Urtheil gemäß, das ich aber der Prüfung meines Gegners überlasse, ohne es für entscheidend ausgeben zu wollen, ist dieß alles nicht der Fall; sondern mir scheint überall kein Streit statt zu finden.

Daß (der Herr Verfasser nehme den Menschen wie Er will,) bey einem Streite zweyer Kräfte, jede als für sich bestehend und die andere angreifend ge-

dacht werden müsse, kann nicht geläugnet werden. Die praktische Vernunft verfährt nämlich nach Prinzipien, die sie aus sich selbst und keineswegs von der Sinnlichkeit entlehnt: sie will das Gute um des Guten willen. Von der andern Seite wirkt die Sinnlichkeit, als dem Naturmechanismus unterworfen, nach Gesetzen der Naturnothwendigkeit, ohne auf Moralität oder die Freyheit, seine Handlungen bestimmen zu können, Rücksicht zu nehmen, weil sie nicht frey ist.

Verfährt aber die Sinnlichkeit nicht frey, sondern als dem Naturmechanismus unterworfen, so verfährt sie nach nothwendigen Gesetzen, die sie nicht ändern kann, und selbst bey der zu weit gehenden Tendenz, nach denselben. Sie läuft ordnungs- und gesetzmäßig ihren Gang fort, ohne irgend eine Rücksicht auf das Gesez der Freyheit, mit dem sie durchweg nichts zu schaffen haben kann, da sie sich desselben nie zu bedienen fähig ist, zu nehmen. Man setze in facto welche Begierde man wolle, so ist sie, wo sie vorhanden ist, nach dem Gesetze der Naturnothwendigkeit vorhanden. Sie hat einen Reiz, sich zu befriedigen, und dieß bloß um ihrer selbst willen. Da sie den Vernunftgebrauch, zumal den praktischen zu ihrer Natur nicht rechnet, so kann in ihr nicht einmal die Idee gedacht werden, sich dem Moralprinzip widersetzen zu wollen: denn alles, was sie wirkt, wirkt sie nach nothwendigen Gesetzen. Wenn sie also auch die höchste Tendenz zu befriedigen strebt, so tritt sie nie in ein aktives Verhältniß mit der Intelligenz, sondern

wirkt

wirkt lediglich in Beziehung auf sich selbst. Auf diese Art ist es also unmöglich, daß der Naturmechanismus, je eine Fähigkeit erhalten könne, dem Moralgesez zu widerstreiten, da ihm alle Requisiten fehlen, einen solchen Streit zu beginnen.

Selbst dann, wenn das Moralgesez sich der Sinnlichkeit (oder das aktive Vermögen sich dem leidenden entgegen sezt) selbst dann findet bey der Sinnlichkeit weder Streit, Kampf, noch Widersezung statt. Sie läuft ordnungsmäßig nach ihren Gesetzen ab, wenn die sittliche Kraft, unfähig ist, ihr Einhalt zu thun, und geht eher in Zerstöhrung ihrer selbst gedultig über, wenn die zu starke Kraft der Intelligenz oder des freyen unabhängigen Willens, ihr mit unbesiegbarer Gewalt gebietet.

Von der andern Seite, so bestreitet auch der moralische Mensch nie den sinnlichen, sondern er beherrscht ihn. Herrschen und streiten sind aber sehr verschiedene Dinge. Bey einem Streit wird nothwendig die Fähigkeit eines Widerstandes, oder Gegenstreits vorausgesezt, deren der Naturmechanismus nicht fähig ist. Die praktische Vernunft beherrscht also lediglich die Sinnlichkeit, welche immer der leidende Theil bleibt. Die Art dieser Beherrschung ist der Bildung der Intelligenz angemessen. läßt sie der Sinnlichkeit zu viel nach, so sezt dieses entweder einen Mangel der Bildung und Erfahrung in der Intelligenz voraus, oder einen Irrthum. Sie hat bey ihrer Regierung immer Gründe, wenn sie die Zügel der Sinnlichkeit nachläßt, oder anhält. Alle Fehler

die

die sie begeht, müssen nothwendig ihren hinreichenden Grund in einem Mangel in ihr selbst haben, da sie ohne Gründe nicht verfahren kann.

Video meliora, proboque, deteriora sequor.

Dieses hat allerdings seine Richtigkeit; aber auch gewiß seine Gründe. Es ist nach der Erfahrung sehr leicht, Fehler einzusehen; aber unmöglich, sie nie zu begehen. Man kann zum Beyspiel die Fehler eines Werks leicht einsehen, ohne im Stande zu seyn, ein besseres selbst zu machen. Mit dem menschlichen Geiste hat es nämlich die Beschaffenheit, daß die Einsichten, der Praxis jederzeit vorausgehen. Beym völligen Bewußtseyn der Schwäche, kann er heroische Tugend bewundern und ihre Größe achten. Er vermag sich in Gott ein fehlerfreyes Ideal zu denken, ohne je eine Möglichkeit vor sich zu sehen, es zu erreichen. Die Einsichten der pracktischen Urtheilskraft übersteigen zu allen Zeiten die Reife der Praxis. Was ich thun soll, kann mir bekannt seyn, ohne daß ich das Vermögen und den Grad der Vollkommenheit erreicht habe, es so thun zu können, wie ich es wünsche, und einsehe, daß es geschehen muß. Hier fehlt es gewiß nicht am Willen, das erkannte Gute zu thun, sondern an der Reife der pracktischen Bildung, und dem daraus entstehenden Mangel an Kraft, die nur durch häufige Praxis eine gewisse Stärke erhält, ihren Einsichten gemäß, wirken zu können.

Hiezu kömmt, daß nach Einsichten etwas im allgemeinen richtig seyn kann, was im besondern Ausnahme leidet. Wenn ein gebildeter Mensch der

Sinnlichkeit weniger widerstrebt, als er nach allgemeinen Grundsätzen thun sollte, so muß nothwendig die Ausnahme, die er macht, einen Schein für sich haben, der sie zu einer Ausnahme qualificirt. Zu wenig Erfahrung, Wahrscheinlichkeit, daß die Handlung ohne Folgen seyn werde, Ungeübtheit in ähnlichen Fällen: genug, irgend ein Grund muß vorhanden seyn, die Handlunz zu unterlassen.

Ueberdem sind die Einsichten im Menschen, immer allgemein, und nur in sofern richtig; nicht immer aber in jedem einzelnen Falle. Dieß kommt daher, weil nothwendig jeder Fall von dem andern verschieden ist, und also nicht immer die Anwendung allgemeiner Grundsätze zuläßt. Mäßig zu seyn ist eine allgemeine Regel. Der Mensch, der bey schwächlichem Gesundheitszustande sich mäßigt, thut es weniger bey gesundem Zustand, oder bey dieser oder jener Speise, die er für mehr oder minder schädlich hält. Die allgemeine Regel „sey mäßig" behält ihre Richtigkeit, der Ausnahme ungeachtet.

Anders ist es, wo allgemeine Regeln keine Ausnahme leiden, oder wo die völlige Ueberzeugung eintritt, und in denen nur Wahnsinn das gute einsieht, und das Gegentheil thut. Gift ist tödlich; aber welcher Nichtwahnsinnige, oder des lebens müde, wird hier wohl eine Ausnahme machen? Wo die Gewißheit nachtheiliger Folgen eintritt, da kann und wird kein vernünftiger Mensch, gegen seine Ueberzeugung handeln; er kann es also nur in zweifelhaften

Fäl-

Fällen, oder wo ein Grund dazu vorhanden ist, er sey nun anzutreffen, wo er wolle.

Alle diese Gesichtspunkte bleiben auch fest stehen, wenn es gleich möglich oder zulässig wäre, den Menschen als ein Wesen anzusehen, das sinnlich-moralisch vermischt wäre. Denn die Vereinigung in einem Wesen, ist ein bloßer Acktus der Produktion, der dem Sinnlichen nichts von seiner Natur benimmt, oder dem moralischen, sobald sie blos nebeneinander und unvermischt gedacht werden. Nebeneinander wirkt jedes seiner Natur gemäß ohne Vermischung oder Uebertragung des Einen auf das Andere. Die locale Gegenwart beyder neben einander kann in dem Charakter nichts ändern: denn jedes folgt seinen eigenen Gesetzen. Die Sinnlichkeit kann nichts moralisches in ihr Wesen aufnehmen; das Moralische nichts Sinnliches: weil sie heterogene Wesen sind. Beyde wirken auch nie auf einen Zweck gemeinschaftlich: denn der moralische Mensch hat einen ganz verschiedenen Zweck von der Sinnlichkeit, und diese einen andern als jener. Die Richtungen gehen von einander ab; nicht gegen einander. Der Zweck der Sinnlichkeit ist Genuß und Befriedigung der Sinnlichkeit. Der Zweck der Moralität, die Würdigkeit des obersten Gutes, nicht sinnlicher Art. Bey einer solchen lage der Sache sind also gemischte Handlungen s i n n l i c h m o r a l i s c h e, wie ein sinnlich-moralisches Wesen sie nothwendig wirken müßte, unmöglich. Unmoralisch kann überhaupt nichts seyn.

Wir

Wir müssen nämlich, so wie im moralischen, auch bey Festsetzung des unmoralischen zu Werke gehen, wenn wir consequent verfahren wollen. „Moralisch handeln, heißt das Gute um des Guten willen thun.“ Hiezu liegt das Prinzip in der praktischen Vernunft. Das Extrem, oder der Gegensatz hievon ist folgendes: Unmoralisch handeln, heißt das Böse um des Bösen willen thun. Aus der Vernunft läßt sich hiezu kein Prinzip deduziren, folglich ist es nur in einem gänzlichen Mangel derselben zu suchen, d. i. nirgends.

Eine in sich unmoralische Handlung ist ein Widerspruch gegen die Vernunft: denn in einem Wesen, welches damit begabt ist, kann der Grund zu einer Immoralität, schlechthin nothwendig nicht, und nur der Grund der Moralität gefunden werden. Immoralität ist also einem vernünftigen Wesen nicht möglich, und durchaus in ihm nicht gedenkbar.

Inconsequent würde die Einwendung seyn, daß man unter dem Gegensatz des Moralischen, nicht das Extrem desselben verstehen müsse. Inconsequent, weil in den moralischen Handlungen eine jede nothwendig von der andern verschieden, also nothwendig von eben so verschiedenem Werth und Gehalt seyn muß. Weniger moralisch ist nie unmoralisch: denn dieses räumt alles hinweg, was einen Funken von Moralität an sich hat.

Ich hoffe, man wird mich verstehen, daß ich von der Beschaffenheit der Handlungen in sich, nicht, wie sie erscheinen, rede. Eine Handlung kann subjek-

tiv nicht unmoralisch; sie kann aber in Rücksicht gesellschaftlicher Verträge und Gesetze, illegal seyn, und sogar in dieser Rücksicht die Ahndung conventioneller Gesetze verdienen. Die politische Gesezgebung ist berechtiget, mehr auf das gesellschaftliche Bedürfniß, als auf die Moralität der Handlungen zu sehen, und danach ihre Gesetze abzufassen. Ja, sie hat sogar ein Recht, moralisch gute Handlungen zu bestrafen, sobald die Allgemeinheit ihrer Anwendung dem gesellschaftlichen Verein nachtheilig werden, oder Privatrechte beeinträchtigen könnte. Sie kann zum Beyspiele, der Gutmüthigkeit Gränzen setzen, um das Privatrecht Einzelner zu sichern.

Noch mehr, die Gesellschaft hat, wenn es ihre Convenienz erfordert, ein gültiges Recht, Handlungen für politische Laster zu erklären, die in sich nicht unmoralisch sind, und aller Entschuldigungsgründe des Handelnden ungeachtet, sie mit Leibes- und Todesstrafen zu belegen. Die allgemeinen Rechte der Gesellschaft sind nämlich allerdings einem Stande wichtiger, als die Rechte des Einzelnen, ja, sie kann den wirklich Unschuldigen, wie einen Schuldigen behandeln, wenn die Sicherheit des Ganzen es nothwendig macht. Die Regel: „Es ist besser, daß ein Unschuldiger sterbe, als daß das Ganze in Gefahr gerathe,“ ist sehr richtig. Die höchste Tugend eines Aristides, die Wohlthätigkeit eines Cimon, die Tapferkeit eines Themistokles und Alcibiades, der Patriotismus eines Collatins u. s. w. konnte mit Recht durch Ostracismen und Verweisung vergolten werden, ne quid detrimenti respublica caperet.

Eben

Eben so ist es durchaus richtig, daß in der Gesellschaft solche Handlungen als politisch unmoralisch, d. i. dem Staatsbedürfniß gefährlich und nachtheilig, gelten dürfen, welche in sich nichts weniger als unmoralisch sind. Der Staat erklärt eine Handlung von weitgehenden Folgen für Verbrechen, und das mit Recht, weil bey solchen Handlungen von viel oder wenig Moralität, das Ganze leidet.

Ebensowenig wird durch meine Behauptung, wie der Verfertiger der Rezension unter Herrr Döderleins Namen träumt, das Laster befördert. Nirgends habe ich gesagt, daß der Mensch nicht allem dem unterworfen sey, was man gewöhnliche Verbrechen, Vergehungen, Sünden und Fehler zu nennen pflege; nirgends gelehrt, daß man aufhören sollte, im Fortschritte der Vollkommenheit voranzumachen, seine Einsichten zu berichtigen, seine Irrthümer einzusehen, auf seine Neigungen aufmerksam zu seyn, damit ihre Tendenz nicht schädlich werde. Ich habe nie gelehrt, daß der Mensch nicht aller Irrthümer fähig sey, deren nachtheilige Folgen Ahndung verdienen; sondern geradezu gesagt, daß man die Pflicht auf sich habe, mit Vorsicht in seinen Handlungen zu Werke zu gehen, seine Praxis durch strenge Uebung zu stärken, und die höhere Pflicht fürs Ganze, dem eignen Interesse des Rechts vorzuziehen. Objektiv finden wir allerdings unmoralisch erscheinende Handlungen in Menge, welche ihrer subjektiven Gültigkeit ungeachtet, durch Relationen und Concurrenzen von aussen, nicht als moralische Handlungen erscheinen können.

Nur ein seichter Philosoph, ein flacher Orthodox, und ein unverständiger Censor, könnten eine Lehre dieser Art für gefährlich halten, weil es ihnen an Prüfungsgeist fehlt. Der ächte Philosoph, der nachdenkende Orthodox, und der scharfsinnige Censor, werden sich freuen, im Menschen ein edleres Werk anzutreffen, als der äussere Schein vermuthen läßt. Sie werden eine Schrift nicht für gefährlich halten, welche Wahrheiten vom höchsten Gewicht, und die uns mit der Menschheit aussöhnen, und beweisen, daß alles, was Gott geschaffen hat, in sich gut sey, auszumitteln strebt.

Man sehe den Menschen, um sich zu überzeugen, auf seinem gehörigen Standpunkt. Als Kind begeht er zahllose Fehler aus Unverstand, d. i. aus Mangel an Geistesbildung. Als Jüngling, in der blühenden Stärke der Sinnlichkeit, und wo der Geist noch nicht zur Reife des spätern Alters gedieh, handelt er am sinnlichsten. Als Mann ist er schon gesezter, durch Erfahrungen, und grössere Cultur (wenn er sie erhielt) vorsichtiger, weiser und klüger. Aber ist deshalb der Jüngling, dessen Sinnlichkeit in ihrer Stärke, vereint mit Unreife der Geistesbildung, Muthwillen mit der Ruhe und den Rechten der Gesellschaft treibt; Pflichten verlezt, deren Heiligkeit und Würde er nicht einsieht, ja, bis zu Mord, durch Ehrgeiz und Rache geblendet übergeht, deßhalb in der Gesellschaft unstrafbar, oder nicht ein lasterhafter Mensch, weil er nach der subjektiven Nothwendigkeit und den eben so nothwendigen Bedingungen, die seinen

Hand-

Handlungen zum Grunde liegen, wirkt? Kann das, was ihn vor dem Richterstuhl subjektiver Moralität entschuldigt, ihn auch vor dem Tribunal allgemeiner Rechte und Bedürfnisse entschuldigen? Und doch ist nur Mangel an Geistesbildung der Grund aller Irrthümer und politischer Verbrechen, die in der eigentlich subjektiv-moralischen Welt, nirgends angetroffen werden. Bildet den Menschen zu einem Aristides und Phocion, und ihr habt keine Verbrechen im Lande, und keine Verräther im Staate. Aechte Treue und unbestechbare Vaterlandsliebe, über alle Schmeicheleyen gekrönter Häupter erhoben. Bildet eure Aristide und Phocione nicht, und eben diese Männer können als verabscheute Missethäter unter der Hand des Henkers sterben.

Es ist ein unaussprechliches Glück für den Menschen, daß er nicht ist, was er scheint. Er steht mit allen seinen Mitmenschen auf der Stufenleiter der Bildung, er wird immer im Ganzen besser, nie schlechter: denn Erfahrungen leiten ihrer Natur nach vorwärts, nicht rückwärts. Seine Linie, die er vor sich hat, läuft in die Unendlichkeit ab. In diesem subjektiven Zustande handelt er sich immer selbst gleich, wie er ist, nie wie er seyn sollte. Er läßt belehrt und gebildet durch tausend Erfahrungen, eben so viel Mängel und Irrthümer hinter sich, die er einsehen lernte. Ist nicht in der Regel, bey abnehmender Sinnlichkeit und gebildeter Geistesstärke, der Greis liebenswürdig, fehlerfrey, stätiger, ruhiger, und von sinnlichen Neigungen weniger beherrscht, ein Bild höherer Mora-

lität, und seinen Mitmenschen eben dadurch ehrwürdiger? und doch blos dieses alles, weil die Sinnlichkeit ihre Spannungskraft verlohr, der Verstand reifte, und die Praxis geübter wirkte. Bey der sinnlichen Schwäche gewinnt der moralische Mensch ein Uebergewicht. Die Beherrschung der Sinnlichkeit ohne große Prätensionen und Kräfte, wird ihm leichter; und je mehr diese ihrer gänzlichen Abnahme sich nähert, je ernster wird der Blick auf Bestimmung, der Trieb zum höhern Guten, das Wohlgefallen an Ausübung desselben, und sie selbst wird minder gestöhrt und unterbrochen.

So ist der gebildete Greis in den Jahren der Ruhe der Sinnlichkeit; aber so nicht der Jüngling, oder der Mann in den Zeiten ihrer gereiften Stärke. Aber der Jüngling kann nicht wie der Greis handeln, der Mann im Gefühl seiner Stärke nicht wie der Bejahrte im Gefühl seiner sinnlichen Schwäche und moralischen Stärke. Wer würde nicht gern vollkommen seyn wollen, wenn es möglich wäre? So muß also der Mensch immer handeln, sich selbst angemessen, immer den Ursachen gemäß, die unabänderlich sind. So kann er, entschuldigt vor dem Tribunal seiner eignen Gesezgebung, seinen Weg sich zu vervollkommnen fortsetzen, er werde verkannt, unrichtig beurtheilt; es werde mehr von ihm gesezlich gefodert, als er leisten kann; seine Handlungen seyen objektiv, oder außer ihm, so unmoralisch erscheinend, als die Relationen festsetzen: alles dieses verrückt nichts in seinem Streben und Arbeiten nach vorwärts. Nichts

positi-

positives unterbricht diesen Fortschritt, und jeglicher Mensch nähert sich langsam, oder geschwinder, im Verhältniß der Ursachen, welche seine Bildung entweder beschleunigen oder verspäten, dem obersten Gute, oder der Würdigkeit, glücklich zu seyn, d. i. der Tugend. So ist der Mensch als Subjekt, und der Mensch in der Erscheinung, sich sehr unähnlich. Wenn ich also sage: er kann nicht unmoralisch handeln, so rede ich von ihm als Subjekt; in der Erscheinung halte ich ihn eben so allen gewöhnlichen Lastern und Immoralitäten unterworfen, als irgend jemand neben mir, der vernünftig darüber urtheilt. Und daß man auch den Schein meiden müsse, halte ich so gut für Pflicht, als Jemand; nur muß es nicht auf Unkosten unsers innern Werths geschehen: denn der moralische Werth ist, dem Werthe nach dem Schein, immer vorzuziehen.

Auch behaupte ich nicht, daß sich der Mensch in allen seinen Handlungen vor dem Richterstuhl seines Gewissens immer rechtfertigen könne. Ich glaube, daß er oft fehlt, wo es in seiner Macht stünde, es nicht zu thun; aber hiedurch leidet mein System nicht. Es weiset keine unmoralische Handlung nach; sondern, daß der Mensch oft eine weniger moralische Handlung einer mehr moralischen vorzieht, die Ursache liege worin sie wolle. Video meliora, deteriora sequor, ist und bleibt wahr; nur mit der Einschränkung, daß facta deteriora nicht Immoralitäten, sondern minder gute Handlungen sind. Die Stimme des moralischen Gefühls oder des Gewissens,

 würdigt

würdigt mich bey seinen Vorwürfen nicht zum unmoralischen Wesen, oder zum Teufel herab. Nein! bekannt mit der menschlichen Unvollkommenheit, zeigt es mir blos meine Fehler und Irrthümer. Es ist der Reiz oder die Tendenz nach Vollkommenheit, die den moralischen Menschen in Thätigkeit erhält, eben dadurch, daß seine Einsichten immer mehr erkennen, als die Praxis zu leisten vermag; ihn vorwärts treiben, gleich der Tendenz der Sinnlichkeit die immer geneigt ist, höhern sinnlichen Genuß zu träumen, als die Sinnlichkeit erhalten kann. Die Bilder der Einbildungskraft von dem vor ihr liegenden Genuß, sind immer stärker, reizender, als der Besiz. Eben so reicht die Einsicht und der Reiz des moralischen Menschen zu Vollkommenheit immer über das zu erreichende Ziel hinaus; immer weiter und weiter, als erreicht werden kann, vermuthlich, weil sich selbst eine Art von Einbildungskraft in dem moralischen Menschen findet, oder sich in seine Funktionen einmischt.

Nach dem System des reinen Materialismus, ist sie eine Wirkung des Verstandes, oder der Natur, wie alles, was im Menschen angetroffen wird, und liegt als Spannungskraft allen Funktionen der Natur gemeinschaftlich zum Grunde.

Sollte aber keine weitere Instanz gegen mein System statt finden? Eine meines würdigen Gegners habe ich noch zu beantworten: „Ein einzelner Ton „A oder B, ist keine Dissonanz; aber beyde zusam„man (die kleine Sekunde) sind eine. A allein wirkt „keine widrige Empfindung, B auch nicht; aber bey„de zusammen.“

Wenn

Wenn dieses Gleichniß zulässig ist, so würde in der Anwendung die wichtige Folge entstehen, daß wir durchaus keine gute Handlung, sondern ewige Dissonanzen hervorbringen müßten. Die gegebenen A und B, können nie Harmonie hervorbringen; folglich A, der sinnliche und B der moralische Mensch, nie eine reine Handlung. Denn so wie beyde sonorische Töne A und B zusammen gerührt, zu allen Zeiten eine nothwendige Dissonanz geben, so würde A Moralität, und B Sinnlichkeit, nothwendig eine gleiche Dissonanz bewirken. Aus dem Bilde würde also das Gegentheil der Meynung des Herrn Verfassers folgen, oder es wäre fehlerhaft, weil es keine allgemeine Anwendung auf den gegebenen Saz zuläßt.

Aber so weit wollen wir es nicht einmal ausdehnen. A ist ein reiner Ton, B ist ein reiner Ton. Subjektiv wirkt jeder Ton richtig und rein; objektiv ergiebt sich durch die heterogene Zusammenstellung eine Dissonanz, die durchaus nicht in den Tönen A und B subjektiv liegt, weil überhaupt in keinem einzelnen Ton eine Dissonanz liegt, so bald er seine Harmonie darin enthält, daß er sich seiner Beschaffenheit adäquat angiebt.

Eben so habe ich zugegeben, daß es bey der subjektiven Reinheit des Grundes der Sittlichkeit und der Naturnothwendigkeit, objektive, oder durch Relationen veranlaßte Immoralitäten gebe; die aber nirgends im Subjekte statt finden. Die Intelligenz will; die Sinnlichkeit will. Beyde ihrer Natur nach geben zwey harmonische Töne an, die eine Dissonanz zu wirken scheinen, ohne Absicht oder Theilnehmung

der subjektiven Kräfte. Sie enthalten in sich keine Disharmonie, sondern die äussere Zusammenstellung durch Concurrenzen, die nicht im Subjekte, sondern ausser ihm statt finden, machen die Harmonie zum Mißton. Das Subjekt konnte seiner Natur nach andere Töne nicht angeben, es wirkte also richtig und rein, und ist für die äussere Erscheinung bey einer unrichtigen Zusammenstellung nicht verantwortlich. Gäbe A einen Ton, wodurch X oder die Disharmonien in Zusammensetzung mit B nicht entstünde, so wirkte A nicht rein, sondern gegen seine Natur.

Noch mehr! das Gleichniß scheint keine Anwendung zu leiden. Unberührt, was wir schon sagten, daß zwey Töne zu allen Zeiten entweder nothwendig eine gleiche Harmonie oder Disharmonie angeben müssen, so ist es immer nur auf empirische Gegenstände anwendbar; nicht auf nichtsinnliche und sinnliche zugleich. Resultate der Freyheit und Knechtschaft, sind ganz anderer Art: denn sie leiden ihrer Natur nach jene Zusammenstellung nicht. Die Frage, die aus dem Gleichniß entstände würde höchstens diese seyn: „Wenn man eine reine moralische Handlung A mit „einer rein sinnlichen Handlung B in einem Moment „angeben könnte, was für eine Erscheinung müßte „dieses hervorbringen?

Die Antwort würde seyn, daß diese Angabe zweyer heterogener Wirkungen in einem Moment, durchaus unmöglich sey, oder daß nur die sinnliche in der Erscheinung angegeben werden könne, indessen die nichtsinnliche unbemerkbar bleibe.

Alle

Alle, auch die sogenannten moralischen Handlungen werden blos durch die Empirik bemerkbar, und lassen nie ein richtiges objektives Urtheil zu. Es handelt jemand wohlthätig aus einem rein moralischen Grunde; aber unmöglich kann man der Handlung es objektiv anmerken, ob sie aus diesem, oder einem unreinen Grunde entsprang. Moralität, als nichtsinnlicher Natur, liefert keine sinnlichen Erscheinungen, d. i. sie giebt überall keinen bemerkbaren Ton an, selbst da nicht, wo sie vorhanden ist. Sie läßt sich mit nichts objektiv zusammensetzen, woraus eine sittliche Dissonanz entstehen könnte. Ist eine Handlung in der Erscheinung nicht moralisch, so ist sie rein sinnlich, das ist, harmonisch, oder dem Naturmechanismus angemessen. Der moralische Mensch nimmt daran keinen Antheil, d. i. er billigt sie nicht, er verwirft sie auch, in sich, nicht als eine Handlung, weil sie in Nothwendigkeit begründet lag. Entweder vertrat Irrthum, der für Wahrheit galt, den Grund der Zulassung von Seiten der Intelligenz; oder Mangel an Gegengewicht, gegen die stärkere Sinnlichkeit, die die Intelligenz immer mit Misvergnügen gewahr wird, machte die Handlung möglich; oder die Sinnlichkeit wirkte für sich, ohne daß die Intelligenz überhaupt etwas dabey thun konnte: kurz, in allen Fällen liegt subjektiv nichts dissonirendes in dem Grunde der Handlung.

Nun bleibt uns also nichts übrig, als entweder, „mit einander vermischte sinnlich-moralische Handlungen,“ oder: „Handlungen anzunehmen, wo beyde

„Kräfte neben einander, das ist, unabhängig von ein„ander, als zwey selbstständige Wesen handeln.“ Ersteres ist eine Unmöglichkeit, weil das Nichtsinnliche mit dem Sinnlichen, als widersprechend, keine Vermischung zuläßt, d. i. die Moralität ist keiner Mischung mit der Empirik fähig, weil sie heterogener Natur sind, und keine Vereinigung hier möglich ist. Lezteres ist der Gesichtspunkt, aus welchem ich den Menschen beurtheilt habe, und wogegen keine Angriffe gemacht sind.

So lange noch würde eine Art von kleinem Siege auf meiner Seite seyn, als man nicht beweisen könnte, daß Immoralität der Gegensaz von Moralität sey, d. i. daß die praktische Vernunft fähig sey, ein Prinzip aus sich herzuleiten, das den Grund einer bösen Handlung um des Bösen willen enthielte.

Entweder wir müssen die Idee der Moralität „Gutes um des Guten willen zu thun,“ herabstimmen, um für den Gegensaz derselben, die Immoralität, einen zulässigen Canon auszumitteln, wodurch aber das Moralsystem seine ganze Würde, oder die rein moralischen Handlungen verliehren würde; oder man ist genöthiget, mir zuzugeben, daß es keine rein moralische Handlung geben könne: weil dazu kein Grund in der menschlichen Natur vorhanden ist, da die Vernunft blos den Grund der Sittlichkeit enthält, folglich nicht den ihr widersprechenden Grund der Unsittlichkeit zugleich enthalten kann; und zwar würde der Grund zu lezterer, wenn sie vorhanden wäre, blos und allein in der praktischen Vernunft nachgewiesen werden müssen.

Es scheint überdem, als wenn reine Immoralität, im ganzen Weltall ein unmögliches Petitum wäre. Es ist nämlich unstreitig, daß, wenn die Freyheit des Weltbürgers darin bestünde, Gutes oder Böses, und nicht unter dem gesammten Guten, nach Gründen der Sittlichkeit wählen zu können, wir alsdann zwey Linien vor uns hätten, nämlich einen Fortschritt zur höchstmöglichsten Vollkommenheit, und einen zur höchstmöglichsten Unvollkommenheit, so daß wie Gott das höchste Ideal alles Guten ist, auch ein wirklicher oder chimärischer Teufel, das höchste Ideal des Bösen seyn würde. Da nun Gott unmöglich, wenn er sich selbst gleich handelt, einen solchen Zweck, Menschen der höchstmöglichsten Teufeley zu nähern, haben kann, weil er dem einzigen, seiner würdigen, Zweck, daß alles gut sey, widerstreiten müßte, und der Grund einer solchen Vernichtswürdigung der Intelligenz, allerdings aus seinem Willen, daß ein Theil durchaus verderbt werde, hergeleitet werden müßte, so können wir aus diesem wichtigen Grunde keine Immoralität, nicht einmal als möglich, im Staate Gottes annehmen. –

Denn sobald wir ein Reich wirklicher Laster und Immoralitäten, oder solcher Handlungen, die absichtlich um des Bösen willen geschehen, annehmen, so ist der Staat Gottes allerdings in zwey Theile getheilt, wodurch der Unglückliche, durch mannigfaltige Concurrenzen ohne sein Verschulden, zu einem teufelischen Leben bestimmt zu seyn scheint, wenn er auch gleich, hier frey zu handeln, vorausgesezt wird.

Noth-

Nothwendig müssen wir also einen doppelten Zweck in Gott voraussetzen, nämlich: einen Theil, durch richtige Benutzung seiner Freyheit der Glückseligkeit würdig, und glücklich werden zu lassen, und bey weitem den größern Theil einem endlosen Fortschritt von Verderben und Unseligkeit, bey dem Mißbrauch der Freyheit, zu bestimmen.

Hier gerathen wir aber in kein geringes Labyrinth von Verwirrungen. Leibnitz und Baumgarten, sahen bey der Voraussetzung der Sünde, sich genöthiget, wenn sie anders consequent schließen wollten, die ewig dauernden Folgen jenes unglücklichen Progressus anzunehmen, und dadurch die Ewigkeit der Höllenstrafen zu rechtfertigen. Aber freylich war es bey einer solchen Voraussetzung, daß es wirklich subjektive Immoralitäten, oder Sünde gäbe, nicht anders möglich, als die Oekonomie der göttlichen Regierung, und ihre Zwecke in einen geraden Widerspruch zu bringen. Einmal spricht die ganze Vernunft dafür, daß es unmöglich sey, daß in Gott eine Bestimmung unsterblicher Wesen zu ewigem und äusserstem Verderben statt finde; daß Er das Ganze nicht mit aller der Weisheit und Güte sollte eingerichtet haben, woraus die Realisirung eines bessern und vollkommenen Zwecks entspringe. Andererseits sezt die Vorraussetzung, daß es ein Reich wirklicher subjektiver Immoralität gebe, einen entgegengesezten Zweck nothwendig voraus, wenigstens eine sehr gegründete Präsumption, daß, wenn auch der Progressus zur höchsten Unsittlichkeit, d. i. Laster, oder der Würdigkeit des Un-

Unglücks, aus der Freyheit des immoralischen Menschens entspringen sollte, Er dieses alles nicht habe hindern wollen, ob es gleich in seiner Macht stand, und in dem höchsten guten Willen hätte liegen sollen, der Menschenbestimmung eine edlere Richtung zu geben.

Bey allem dem sezt der Moralphilosoph nur Einen vollkommnen Zweck im höchsten Wesen voraus, der aber, leyder, wie wir gesehen haben, nothwendig an der Klippe des subjektiven Immoralitätssystem scheitert. Denn bey dem Dualismus der sittlichen Oekonomie, (Moralität und Immoralität) müssen wir auch als consequente Philosophen, einen Dualismus, und zwar widerstreitender Zwecke, in Gott annehmen, da ohne seine Einrichtung der intellektuellen Welt, es nicht seyn würde, wie es bey obiger Voraussetzung, schlechthin nothwendig seyn muß.

Ich wünsche, da diese Sache gewiß von höchstem Gewicht ist, daß ein Mann von dem Scharfsinne meines Gegners, besonders unsere Moralphilosophen, hierauf ein ganz vorzügliches Augenmerk werfen möchten, um Harmonie in das Ganze zu bringen. Soviel habe ich mich durch lange Untersuchungen, und ernsthafte Bemühungen überzeugt, daß, wenn es keinen bessern Ausweg geben sollte, das System, welches die subjektive Immoralität wegräumt, einer vernünftigen Teleologie näher entspreche, als jenes, das sie behauptet.

Mir ist es wenigstens unbegreiflich, wie man die ephemerische Sinnlichkeit, welche kaum einen

Punkt

Punkt in der unendlichen Dauer einnimmt, mit einer Wirkung vorstellen kann, die noch nach ihrem Aufhören, fortdauern sollte. Bewirkt sie durch ihre Zusammensetzung mit der Intelligenz, Immoralitäten, ohne welche sie, die Intelligenz, nicht fähig seyn würde, so wäre sie vorerst nicht nur keine Wohlthat für den Menschen, da sie seiner bessern Existenz als moralisches Wesen, schädlich, gefährlich, und höchst nachtheilig wird; sondern es würde doch wenigstens soviel daraus entspringen, daß die Intelligenz von der Sinnlichkeit durch ihre Zerstörung entlastet, auch von allen Folgen derselben nothwendig befreyet werden müßte: denn die Folgen des Empirismus haften nothwendig an seiner Existenz, und hören aus dem Grunde auf, aus welchem eine Wirkung, besonders sinnliche Wirkung, mit Wegräumung der Ursachen aufhört. Die befreyte Intelligenz, würde nach abgelegter Sinnlichkeit, sich in keinem weitern Zustande des Kampfs mit Hindernissen befinden. Sie würde auf ihre eigne Existenz isolirt, nur, nach den Gesetzen dieser einfachen Existenz, das ist nothwendig moralisch handeln können, und jede Möglichkeit, unmoralisch in der Zukunft zu handeln, würde hinwegfallen, sobald keine Sinnlichkeit mehr vorhanden ist. Was kann bey so deutlicher Gewißheit mich wohl noch hindern, alle jene Inconsequenzen durch die mit Gründen unterstützte Behauptung zu entfernen, daß es keine subjektive Immoralität gebe, und die Intelligenz durch die Sinnlichkeit an ihrer vollkommenen Natur nicht verschlimmert werde, oder leide.

Aus allem, was wir bisher gesagt haben, ergiebt sich von selbst, daß (man erlaube mir den Ausdruck) der Mechanismus des Fortschrittes ins Unendliche, nach Gesetzen einer vorhandnen Intelligenz, oder neben ihr bestehenden sinnlichen Natur, im Zusammenhange von Ursache und Wirkungen, ohne Einmischung irgend positiver Belohnungen oder Bestrafungen, und ununterbrochen, nach Bedingungen des Vorhandenseyns ewig fortgesetzt werde. Es ergiebt sich aber hieraus die Unrichtigkeit der christlichen Moral, welche, nach der Auslegung meines Gegners S. 227. behauptet: „daß Gott unter der gesezten Bedingung (wenn wir unserm Nächsten nicht vergeben) „den „Menschen ihre Fehler nicht vergeben werde. Aus „welchem Grunde? bleibt unbestimmt."

Wenn das Christenthum dieses lehrt, so lehrt es, obgleich mit seinen Zeitbegriffen in Harmonie, nach denen des Moralsystems der jetzigen Zeit höchst disharmonisch. Nicht zu vergeben, sezt von der Seite Gottes den Willen voraus: „Handlungen, zu „denen der Grund in der Unvollkommenheit der „menschlichen Natur liegt, ewig und ohne aufhören, „durch Unseligkeit zu bestrafen, gleich als wäre der „Mensch einer Unendlichen Vollkommenheit fähig, „mit der allein ein unendlicher Lohn oder Strafe harmoniren würde."

Inconsequent wird diese Behauptung, da der Herr Verfasser Unmoralität im weiten Verstande des Worts anzunehmen scheint, deren Unmöglichkeit nachgewiesen ist; und da aus der unendlichen Gerechtigkeit

keit Gottes das Christenthum die ewige Strafe derselben, oder das Nichtvergeben von Seiten Gottes herleitet.

Hier widerlegt meinen Freund und Gegner der eigne Begriff, den Er von der Gerechtigkeit Gottes giebt, und nach welchem sie immer proportionirte Güte seyn soll.

Daß in einem unendlichen Nichtvergeben, welches mit „Nichtvergeben" überhaupt einerley ist, oder bey ewiger Bestrafung auch nicht ein Funke von Güte sey, weil es die höchstmöglichste Unseligkeit enthält, ist an sich deutlich. Eben so deutlich sezt ein solches Verfahren in der Gottheit eine Fähigkeit, sich ewig unversöhnlich zu bezeigen, voraus: weil ewiges Nichtvergeben sich aus Versöhnlichkeit nicht ableiten läßt. Das Christenthum sezt also einen Begriff in Gott fest, welchen es als höchste Lasterhaftigkeit ewiger Strafe, oder des Nichtvergebens überhaupt, würdig, im Menschen charakterisirt.

Ja, es giebt es sogar eine Art von Sünde an, die, sie bestehe worin sie wolle, als Sünde gegen den heiligen Geist, ewig nicht vergeben werden könne, wodurch seine Lehre von der höchsten Unversöhnlichkeit Gottes, oder seiner Fähigkeit, höchst unmoralisch, zu handeln, evident behauptet wird. Alles, was also mein Gegner S. 228 gegen mich sagt, sagt im Grunde nichts, so lange jene Behauptung der Christusmoral feststehet, und nicht geläugnet werden kann.

Daß das reine Moralsystem eine solche Art von Sünde nicht kenne, indem es die Unvollkommenheit der menschlichen Natur annimmt, und behauptet, daß sie nie das Ideal der Vollkommenheit erreichen könne, ist bekannt. Es kann also keine unmoralische Handlung annehmen, die in einem solchen Grade möglich wäre, daß sie das höchste Ideal der Strafe werth wäre, weil es in der Unvollkommenheit der Natur einen Entschuldigungsgrund, der diese gräßliche Strafe nicht zuläßt, voraussezt.

Seite 229. 230.

Hier neigt sich der Herr Verfasser auf die Seite derjenigen, welche glauben, daß mehr verloren gehen, als selig werden. „Nur die Erfahrung,“ sagt er: „kann hierüber das Urtheil sprechen, und es ist leichter „zu fürchten, sie dürfte dafür entscheiden. Die Fra„ge ist: ob mehrere Menschen auf jenem Wege, im „Ganzen genommen, einhergehen, den das Moral„gesez vorschreibt, oder ob sich mehrere auf einen an„dern Pfad von der Sinnlichkeit hinreißen lassen? „Den Beweis, daß das erstere der Fall sey, wird „Niemand übernehmen wollen.“ —

Und warum nicht? Das Leben des Menschen ist allerdings mehr ein Zusammenhang von aktiver Pflichtmäßigkeit, als beabsichteter Pflichtwidrigkeit. Zu ersterem sind im öffentlichen und häuslichen und Privatleben überhaupt ungleich mehrere Veranlassungen, und vorhandene Gründe, als zum lezteren. Lez-

tere machen der Erfahrung zufolge die Ausnahmen aus, und werden dadurch auffallend: ein Beweis, daß des Guten mehr geschieht als des Bösen: sonst würde Ersteres auffallend seyn.

Vorerst muß der Herr Verfasser alle sinnliche Handlungen, von den fehlerhaften absondern, welche in Harmonie mit dem Sittengesetze stehen. Ferner, alle Handlungen des wirklichen Irrthums — dann alle sinnliche, schlechthinnothwendige Handlungen, gegen welche das Sittengesez zu schwach ist, wirklich ihnen Einhalt zu thun; oder die nothwendigen Handlungen, wie zum Beyspiel, bey der Jugend, der Nichtbildung, der Unerfahrenheit, und des Naturmechanismus. Dieser wirkt oft eben durch Concurrenz der Umstände wider sich selbst; so wie nach Lucrez die Blitze der Gottheit ihre eigne Tempel treffen, und den Tugendhaften, wie den Bösen zerschmettern.

Nubibus ut tenebras faciat, coelique serena
Concutiat sonitu — tum fulmina mittat, et aedes
Saepe suas disturbet, et in deserta recedens
Saeviat exercens telum, quod saepe nocentes
Praeterit, examinatque in dignos inque merentes. —

Dann bleiben uns blos jene Handlungen übrig, welche aus Absicht, gegen alle moralische Anfoderungen, aus Liebe zum Bösen geschehen, und deren Unmöglichkeit bereits nachgewiesen ist, und endlich jene, welche minder moralischen Werth, aber doch einen Grund ihres Vorhandenseyns in der Unvollkommenheit der menschlichen Natur haben, welche Gott doch allerdings in Rechnung bringen muß, als gerechtes Wesen.

Hier

Hier ist nun die Frage leicht ausgemittelt, und von jedes eignem Gefühl beantwortet: „Sind der „Handlungen, die du als böse erkennest und thust, „mehr als jener, die du für gut erkennest und thust?

Uebrigens bringt jene Vermuthung die göttliche Oekonomie des Ganzen, die gesammte Einrichtung des Staats Gottes in ein widriges Gedränge, und das Universum, worin mehr Böses als Gutes vorzufinden wäre, würde nicht für die höchste Weisheit reden, die dem Menschen mehr Fähigkeit, die Plane Gottes zu zerstören, als ihnen zu entsprechen, mitgetheilt hätte. Daher finden wir allenthalben mehr Freundschaft als Feindschaft, mehr Ordnung als Verwirrung, mehr Zufriedenheit als Kummer, mehr Menschlichkeit als Tyrannney, mehr Bestreben, gefällig zu werden, als zu schaden, mehr Aufrichtigkeit als Falschheit, und folglich überall mehr Gutes, als Böses.

§. 33.

Seite 231. 232.

Durch einen mir unerklärbaren Hang zum Mysticismus, sucht hier der Herr Verfasser die Christliche Religion zu retten, daß er behauptet: „Sie gebe „ihre antropomorphische Vorstellung von Gott, nicht „für objektiv gültig aus.“ Die Beweise, die ich dafür angeführt habe, widerlegt er durch eine Hypothese, welche er annimmt: denn er sagt: S. 233. „Es ist „eine mögliche Erklärung. ꝛc. — Weiter nimmt er für

apodiktisch gewiß an, was aber die höchste Inconsequenz enthält, da man von den Meynungen der Personen, nie apodiktisch urtheilen darf oder kann, weil uns die Gabe der Allwissenheit fehlt: daß „die Meynung „Christi, offenbar diese sey: Nur zu denen bin ich „gesandt, die meiner Hülfe bedürfen.“

Aber welcher Mensch ist der Belehrung nicht bedürftig, besonders in einem Zeitalter, wo die ganze Welt in Irrthum sich befand? Warum also nur zu den verlohrnen Schaafen des Hauses Israels? Sollte der Herr Verfasser wirklich den Nationenhaß zwischen Juden und Heiden nicht gekannt, und also eine gekünstelte Erklärung, der leichtesten und natürlichen vorgezogen haben? Das ist unmöglich! —

Wie gezwungen die Erklärung sey: S. 234 „Nur die Juden seyen damals in dem physischen und „sittlichen Zustande gewesen, seine Religion anzunehmen,“ ergiebt sich von selbst: Gerade sie waren es weniger, als die Heyden, bey denen eine reinere Philosophie tiefere Wurzeln geschlagen hatte, als bey den eingebildeten Juden. Und warum waren sie es denn ein Paar Jahre nach seinem Lehramt, da die Apostel unter ihnen lehrten, und unter ihnen eine größere und bessere Aufnahme fanden, als unter den Juden? — und doch — Gott hat mich nur gesandt zu den verlohrnen Schaafen des Hauses Israels!

Bey einer Hermenevtik, welche Beyfall gewinnen soll, müssen wir nie vergessen, die Geschichte der

Zeit, das locale der Völker und ihrer Lagen, und alle die Umstände zu Rathe zu ziehen, welche auf gewisse Aeusserungen Einfluß hatten. Der Jude haßte einmal alle andere Völker: er war gelehrt, daß sein Volk das auserwählte Volk Gottes sey, und daß Gott die Heyden sich selbst überließe, und sie nicht weniger hasse: Er habe befohlen, sie von der Erde zu vertilgen und sie ihm zu verbannen. Wenn nun unter einem solchen Volk ein Lehrer sagt: Ich bin nur gesandt zu den Schaafen des Hauses Israel, so wird ein jeder dazu den Grund natürlich im national Vorurtheil finden, und in der herrschenden Meynung, daß Gott der andern Völker sich nicht annehmen wolle, weil er sie verabscheue.

Daß die Stelle Matth. 10, 5. 6: Gehet nicht auf der Heyden Straße, sondern zu den verlohrnen Schaafen des Hauses Israels, nach S. 234. eben die gezwungene Erklärung leide, ist durch Nichts, so wenig als die obige Erklärung bewiesen. Gehet nicht auf der Heyden Straße, ist ein Gebot, von einem Meister gegeben, der seine Diener aussendet, wohin Er will; es ist also kein Rath, noch weniger ein guter Rath: denn dieser würde Niemanden von den Wohlthaten des Reichs Gottes ausgeschlossen haben.

Noch erzwungener ist die Erklärung über V. 11. wo den Aposteln, im allgemeinen gesagt seyn soll, sie möchten kommen, in welche Stadt sie wollten, so sollten sie die Würdigkeit der Subjekte (sollte besser heißen, die Bereitwillig-

keit alles zu glauben) prüfen ꝛc. Die Allgemeinheit fällt eben dadurch hinweg, daß Christus vorher genau bestimmte, sie sollten in keine heydnische Stadt gehen: wie konnte also die Meynung Christi im 11ten Vers anders seyn, als im 5ten u. 6ten?

Daß die Stelle Joh. 3, 36. nicht hierher gehöre, da sie doch allgemein als evangelisch richtig, wahr und der Religion Christi entsprechend, von dem Evangelisten angeführt ist, sehe ich nicht ein. Es kommt ja nicht darauf an, wer eine Religionswahrheit sagte, sondern ob sie in der Religion als solche gelte?

Unerwartet war es mir, folgende Worte S. 235. zu lesen. „Gott kann freye Geister nicht zwingen, „moralisch gut zu seyn: das wäre innerlich wider„sprechend; er kann sie folglich auch nicht mit Ge„walt glückselig machen.“ — Gegen wen streitet hier mein Gegner? habe ich irgend solchen Unsinn behauptet? warum wird der Gesichtspunkt so muthwillig verrückt?

„Daß Gottes Zorn ewig über dem Menschen „bleibe, der nicht in die Gemeine der Christen gehört: „daß alle verdammt sind, die nicht an Christum glau„ben, und zwar ewig verdammt sind“ das allein ist es, was die christliche Moral vom Verhältnisse Gottes zu den Menschen lehrt, und was so wenig moralisch ist, daß mir es mein Gegner nie verzeihen würde, wenn ich als Moralphilosoph etwas ähnliches behaupten wollte.

So wenig nun Gott zwingt, gut zu seyn; so wenig ist er selbst so sehr von allem moralischen Gefühl entblößt, daß er unvollkommne Geschöpfe mit ewigem Zorne wie ein Wüterich verfolgen sollte. Diese subjektive Vorstellungsart von Gott, giebt wenigstens kein reizendes Bild von ihm, und leidet auch in keinem Punkte Beziehung auf ihn, da es ganz seiner liebenswürdigen Existenz, nach der Vaterlehre, widerspricht.

Die Stelle Joh. 3, 16. 18. findet mein Herr Gegner S. 235, aufs gelindeste ausgedrückt, unbillig beurtheilt. Kennte der Herr Verfasser mich persönlich, so würde er mir nirgends mehr, als Irrthum, angeschuldigt haben. Durch die Auslegung, welche mein Gegner von dem Worte — er ist schon gerichtet — macht, will er mich der Partheylichkeit überführen. Hätte er bedacht, daß seine Erklärung ein Irrthum seyn könnte; daß nach dem Urtheile der Theologen, unter dem Gerichte Gottes begriffen, eben so viel sey, als Verdammt seyn; so würde er nicht den Verdacht einer Partheylichkeit auf mich zu bringen gesucht haben, deren sich kein rechtlicher Mann schuldig macht. Christus sagt damit so viel: — Wer mein Anhänger nicht ist, ist eben darum unter dem Gerichte Gottes, oder der Verdammung, weil er es nicht ist. Vers 19. Diesem werden sie unterworfen, daß sie mich, der ich das Licht der Welt bin, nicht als Messias anerkannten, und ihre herrschenden Grundsätze, die Finsterniß mehr liebten, als mich. Wer mich, oder das Licht haßt, ist

 ein

ein Bösewicht, einer, der Arges thut: Er wird sich nicht von selbst darstellen, damit er sich der Strafe entziehe ꝛc.

Daß die Meinung der Kantischen Moralphilosophie in diesen Worten liege, wie mein Herr Gegner S. 236. behauptet, ist ein anachronistischer Irrthum, weil das Zeitalter Christi, dazu noch zu zu wenig fähig war. Folgende philosophische Meynung soll Christus gehabt haben, und zwar augenscheinlich: „Wer die Stimme der Religion, die freylich den Lockungen der Sinnlichkeit widerspricht, nicht „hören will, der ist eben dadurch schon gestraft: denn „er bleibt unter der Herrschaft der Sinnlichkeit, und „geht also der Glückseligkeit, die uns die Moralität „anzubieten hat, unfehlbar verlustig! Gerade eben so „lautet der Ausspruch der reinen Vernunft.

Daß ich nicht wüßte! die reine Vernunft bezieht sich, so viel ich weis, auf ihre eigne Gesezgebung; nicht auf die Gesezgebung, nicht auf die Religion eines palästinischen Juden, der, obgleich ein guter Mann, doch nur mosaischer Moralist seyn konnte. Die reine Vernunft lehrt nirgends, daß derjenige, der die Religion nicht zum Führer nehme, eben dadurch schon bestraft sey, weil sie, ihrem eignen praktischen Prinzip gemäß, moralisch gut handeln kann, ohne alle christliche Religion: sie lehrt nirgends, daß der, welcher diese Religion nicht annimmt, unter der Macht der Sinnlichkeit bleibe, und dadurch immerwährend bestraft werde, wie jene Religion lehrt, weil nach ihr der Heide, Mahomedaner und alle andere, die der Gesezgebung der prakti-

praktischen Vernunft Folge leisten, wirklich ohne jene Religion moralisch gut handeln können. Sie lehrt nirgends, daß die Christus-Religion, auch nur auf die entfernteste Weise nothwendig sey, die Moralität zu befördern, da sie dieselbe aus sich selbst nimmt, und nicht gerne durch unlautere Nebenquellen verunreinigen läßt. Endlich sagt die reine Vernunft nirgends, daß derjenige, der sich unter der Herrschaft der Sinnlichkeit befindet, der Glückseligkeit verlustig gehe, welche die Moralität anzubieten hat, weil sie zu einsichtsvoll ist, den Sinn jener Herrschaft der Sinnlichkeit bis zu teuflischer Natur auszudehnen, oder die Inconsequenz zu behaupten, daß es möglich wäre, ohne alle Moralität zu seyn, und also nicht wenigstens in so weit glücklich, als dieß dem moralischen Handeln angemessen ist. Jeder Mensch hat mehr Gutes als Böses an sich, wie ich oben bewiesen habe; wenn also Christus das sagen wollte, was ihn mein Gegner, in unwillkührlichem Irrthum sagen läßt, so sagt er wahrlich noch nichts weniger als — Wahrheit: denn er spricht gegen den Ausspruch der reinen Vernunft.

Wenn der Herr Verfasser S. 236 mich leicht damit abweisen zu können glaubt: „Daß hier im „Gebet Christi nichts von den Eigenschaften Gottes „gelehrt werde, und es nicht den Begriff, den Christus von Gott aufstellte, sondern nur seine eignen „Gesinnungen treffen kann,“ so hat er damit noch nicht das geleistet, was er leisten wollte. Wer Gott die Erhörung eines Gebets, für Einige mit Ausschlie-

schließung aller übrigen zutraut, muß nothwendig eine Uebereinstimmung der göttlichen Begriffe glauben. Wer sie glaubt, auch gelehrt haben. Ich sehe also nicht ein, wie man mich so leicht mit dem Obengesagten abweisen könne, um so weniger, da die Uebereinstimmung der Begriffe, Vers 11, geradezu gelehrt wird, so wie er Vers 21 und Vers 25, eben so deutlich sagt: daß er die Gesinnungen Gottes kenne.

Ist es blos ein Gebet um den glücklichen Fortgang der Religion, so betete Christus gegen diesen Zweck, da er nicht für die Welt bath, und er doch hätte bitten sollen, daß die ganze Welt seine Moralreligion annehmen möchte. Er hätte absichtlich die meisten davon ausschließen wollen, und die Wohlthat der Religion nur auf wenige einschränken.

Die Stelle Joh. 8, 24. ist dem Herrn Verfasser ganz richtig. Also wäre es wahr, daß blos diejenigen glücklich würden, welche die Moralreligion Christi oder die Ascetik der Sinnesertödtung annahmen? Diejenige unter den Juden, welche nach der Gesezgebung ihrer eignen praktischen Vernunft, ohne Rücksicht auf seine Autorität, oder mit Verwerfung derselben moralisch gut handelten, wären dadurch nicht eben so gut glücklich geworden, als die christlichen Anachoreten? Christus lehrte, wenn dieses nicht bewiesen werden kann, folglich keine Wahrheit, wenn er sagte: So ihr nicht glaubt, daß ichs bin, so werdet ihr unselig seyn. Und sollten wirklich unter allen Juden keine gewesen seyn, die seiner Religion zur

Stütze

Stütze einer eben dadurch unreinen Moralität, nicht bedurften? das wäre doch hart!

Ueber die Unvorsichtigkeit des beleidigenden Vorwurfs einer leeren Deklamation S. 237. 238. habe ich in meinen Betrachtungen über die christliche Religion bereits geantwortet, so wie über S. 139.

Seite 241.

Hier behauptet der Herr Verfasser, daß das Gebet von der christlichen Religion nicht als Vorschrift verlangt werde. Er vergaß, daß es Christus zur Bedingung machte, unter welcher sie Wohlthaten erhalten sollten. Bittet — dann soll euch gegeben werden. Mein Vater wird euch alles geben, warum ihr ihn in meinem Namen bittet. — Ihr sollt also beten: Unser Vater ꝛc. — Betet ohne Unterlaß — 1 Theß. 5, 17. Er sagte ihnen aber — Daß man allezeit beten und nicht müde werden sollte — Luc. 18, 1. So seyd nun allezeit wachsam, und betet. Luc. 21, 36. Und betet stäts in allem Anliegen, mit bitten und flehen im Geist — Ephes. 6, 18. So will ich nun, daß die Männer beten an allen Orten — 1 Tim. 1 8.

Dieß, dünkt mich, sind doch wohl sehr deutliche Vorschriften der christlichen Religion, daß man beten solle, wie dann wirklich das Gebet den Haupttheil

des

des öffentlichen Gottesdienstes ausmachte. Wie kann also mein Herr Gegner sagen: „Eine Offenbarung „darf das Gebet weder befehlen, noch übernatürliche „Wirkungen davon versprechen (auch dieses thut „Christus): dieses hat die christliche Religion, unsers „Wissens nicht gethan (wie obige Stellen widerlegen) „und ist auch darüber von Niemanden angeklagt: So sey sie es hiedurch, und durch obige Stellen erwiesen. Ich habe übrigens gegen das Gebet der Dankbarkeit nichts, und halte es sogar für Pflicht, die sich jeder gute Mensch freywillig und mit Vergnügen auflegen wird.

Daß Christus nicht natürliche Wirkungen von Gebet und Glauben versprochen habe, beweißt der Herr Verfasser dadurch: „Daß es wenigstens „möglich sey (dieß ist wenig, und soviel wie nichts," da aus der bloßen Möglichkeit kein Beweis der Wirklichkeit geführt werden kann) „daß die Worte Christi blos hyperbolische Ausdrücke „enthalten."

Ist auch die mit einem Schwure belegte Verheissung eine bloße Hyperbel? wahrscheinlich! „Ich sage „euch: wer zu diesem Berge spräche, hebe dich und „wirf dich ins Meer, und zweifelte nicht in seinem „Herzen, sondern glaubte, daß es geschehen würde, „was er sagt, so wird geschehen, was er sagt. Darum — alles was ihr bittet in eurem Gebet, glau„bet nur, daß ihr empfangen werdet, so wirds euch „werden. Marc. 11, 23. 24.

Daß ist eine beschworne Versicherung, daß durch Glauben und Gebet, die größte hyperbolische Bitte dem Worte nach erfüllt werden solle.

Daß Petrus mit seinem Gebet, die todte Tabra wieder lebendig machte, Akt. 9, 40. war wohl eine objektiv gültige Handlung, und beweißt, wie mehrere Fälle, daß man im Christenthum an die wunderthätige Kraft des Gebets und Glaubens — glaubte. So wurden Paulus sehend, Elymas blind, lahme gehend, und Todte lebendig gemacht. Sollte meinem Herrn Gegner noch hierüber ein Zweifel übrig seyn, so bitte ich Ihn, das elfte Kapitel an die Hebräer zu lesen; und seine Zweifel hierüber werden verschwinden. Ich glaube meine Angabe gerechtfertigt zu haben.

Seite 244.

Es ist wohl meinem Gegner nicht immer möglich gewesen, mich ganz richtig zu verstehen. Daher beschuldigt er mich hier, vielleicht durch meinen dunklen Vortrag veranlaßt: „durch einen sonderbaren Widerspruch, soll zuerst Christus seinen Satz über die Kürze des Gebets ohne Grund und allen Beweis aufgestellt haben, und doch wird gleich in der folgenden Zeile von einem Satze gesprochen, woraus Christus denselben bewiesen haben soll.

Wenn

Wenn der Herr Verfasser nachsieht, so wird Er finden, daß ich nicht gesagt habe, Christus habe bewiesen, sondern einen Satz aufgestellt, und ein Anderer könnte daraus beweisen, daß es gar keines Gebets bedürfe.

Aber gesetzt auch, ich hätte es gethan, so wird mein scharfsinniger Gegner ohne mein Zuthun wissen, daß wenn man einen Satz mit einem Grund unterstützt, aus dem sich auch gegen eine gegebene Sache überhaupt schließen läßt, dieser, ein Grund zu seyn aufhöre, und nichts weiter, als selbst ein Satz werde, der noch erst bewiesen werden muß.

„Ihr sollt nicht viel Worte machen: euer himmlischer Vater weis ohnehin, was ihr bedürft." Hieraus kann ich mit mehrerem Rechte einen gültigen Schluß machen: Gott weis, was wir bedürfen ohnehin, d. i. ohne unser Zuthun, folglich ist das Gebet überhaupt nicht nöthig. Also auch nicht, ein Gebet mit wenig Worten zu beten.

Jener Grund wird also aufhören, die Stelle eines Beweises zu vertreten, da sich das Gegentheil daraus deduziren läßt, und sinkt zu einem bloßen Satze herab, der noch erst bewiesen werden muß, ehe er selbst einen gültigen Grund abgeben kann. —

Seite 245.

Wenn ich dem Verfasser auch alles zugebe, was er über die erste Bitte sagt, wenn auch wirklich ein Unter-

terschied seyn sollte, zwischen „du werdest allenthalben „mit Ehrfurcht genannt, oder deine Verehrung wer„de mehr und mehr auf Erden verbreitet; so sehe ich doch nicht ein, daß daraus etwas gegen meine Behauptung fließe, daß man den Menschen dieses zur Pflicht machen sollte. Will mein Herr Gegner S. 246, bey der Erziehung des Menschengeschlechts unmittelbare Wirkungen Gottes, um uns unsere Pflichten kennen zu lehren, so ist er gegen sich selbst, da er diese sonst überall ablehnt. Soll sie nichts anders sagen, als daß Gott nach dem natürlichen Gange der Menschenbildung, mitwirken solle, so ist dieses soviel als nichts gesagt: denn der natürliche Gang der Menschenbildung, tritt ohne alles Gebet, und nothwendig ein.

Dann, so kann einem so consequenten Mann, wie mein Gegner ist, blos die Moralreligion wahre Religion seyn, und zwar wie sie aus der reinen praktischen Vernunft, oder der Moral selbst entspringt, — und daß Christus den Sinn gehabt habe, daß wir für die Verbreitung dieser Religion nach Kantischen Grundsätzen bitten sollen, ist ein viel zu ungeheurer Gedanke, als daß ich ihn irgend Jemanden unterschieben möchte. Will Cyristus, daß wir für die Verbreitung des reformirten Judenthums beten sollen, so will er, daß wir für eine falsche Religion beten: denn Moralreligion nach reinern Prinzipien, und verbessertes Judenthum, sind wohl nicht eine und dieselbe Religion. Auch hat mein Gegner dadurch gar nichts nachgewiesen, daß dieses mehr ein Gegen-

stand

stand des Gebets um göttliche Hülfe, als Andringung an das menschliche Pflichtensystem zu diesem Zweck seyn müsse.

Seite 246. 247.

Die Verwirrung der Begriffe, die mir mein Gegner vorwirft, muß ich ihm zurückschieben. Wenn Gott nach S. 247 nicht wollen kann, daß freye Geister unfreywillig handeln, weil sie sonst nicht moralisch handeln, so kann er auch nicht die Herzen der Menschen, durch seinen Willen, der doch dabey erforderlich ist, lenken, seinen Befehlen zu gehorchen, weil auch in diesem Fall der Grund der Moralität, nicht im Menschen, sondern außer ihm in der Lenkung Gottes nach seinem Willen anzutreffen ist. Zwingen und lenken bringen ein und dasselbe Resultat hervor, nämlich der Mensch wirkt nicht aus eigner Veranlassung, und durch eigene, sondern durch zutretende fremde Kraft.

Seite 248.

Durch die Erklärung ως και υμεις ꝛc. wie wir vergeben, ist die Schwierigkeit nicht gehoben. Der Herr Verfasser leitet daraus zu viel, das ist, nichts, ab. Wie wir vergeben, ist ganz etwas anders, als: wir wollen auch vergeben, und verträgt sich mit andern Stellen nicht, als z. E. dieser: „Also wird euch Gott auch thun, wenn ihr nicht vergebt von Herzen ein jeder seinem Bruder seine Fehler.“ Oder: „Mit dem Maaße, womit ihr messet, „soll

„soll euch wieder gemessen werden;“ noch mit dem Gleichniß vom Schalksknechte, durch welches meine Erklärung, als evident richtig nachgewiesen wird.

Seite 248.

Der Herr Verfasser vertheidigt bey der sechsten Bitte, die Versuchungen von Seiten Gottes zum Laster, weil dadurch die Tugend geübt werde. Jakobus beantwortet und widerlegt dieses bündig und kurz, wenn er sagt: „Niemand sage, wenn er „versucht wird, daß er von Gott versucht werde. Gott „reizt niemand zum Bösen. Er versucht niemand; „sondern ein jeglicher wird versucht, wenn er von sei„ner eignen Sinnlichkeit gereizt und gelockt wird. Jak. 1, 13. 14.

Uebrigens ist die weitere Erklärung nicht bewiesen. Nach den Worten hat sie diesen Sinn: „Gott „führe du uns nicht in Versuchungen, und befreye „uns von der Macht, oder der Sklaverey des Todes„engels, oder des bösen Wesens. Sie sind also nicht Gegensätze, sondern Sätze, nebeneinander. Denn wenn unter πονηρος das böse Wesen verstanden wird, so kann sich der Nebensatz nicht auf das moralische Uebel beziehen, zu dem wir von Gott versucht werden könnten, weil es nicht synonime Dinge sind, also auch dies ἀλλα nicht darauf deuten kann.

Seite 250.

Hier macht mich der Herr Verfasser, der über Duldsamkeit redet, zu einem lasterhaften, oder welches dasselbe ist, zu einem schlechtdenkenden Menschen. „Wie sehr beleidigt hier der Verfasser die Tugend, die „er oft im Munde führt: Duldsamkeit gegen Anders„denkende! was hilft es eine Tugend mit dem Mun„de bekennen und mit den Werken verläugnen?

Ich verzeihe meinem Gegner von Herzen. War aber wohl Gerechtigkeit in seinem Vorwurfe? Muß man gerade ein Schlechthandelnder seyn, wenn man irrt? Und würde es seiner Denkungsart nicht mehr Ehre gebracht haben, Irrthum zu finden, wo er Nichtswürdigkeit aufsucht? Ist seine Deklamation nicht eine Parodie auf seine eigne Unduldsamkeit?

Und nun lege ich dem Verfasser folgende Fragen vor: Vertheidigt er nicht selbst, daß eine Religion imponiren dürfe, und warum that ers, wenn er nicht fühlte, daß es Christus that? — War es nicht der jüdische Pöbel, den Christus in Verwunderung sezte, und waren es nicht die Gelehrten und Klügern seiner Zeit, die ihn verachteten? —

Glauben in der jetzigen Zeit die Schwachen am Geiste an eine objektive Religion, die er selbst verwirft, oder sind es die Schwachen? — Ist die Beschuldigung, daß sie mit redlichem Herzen (gutherzig) etwas glauben, was der Mehrgebildete bezweifelt, intolerant?

Wo

Wo ist Unduldsamkeit irgend hier anzutreffen? muß ich mich schämen, oder mein Gegner, der nach Gespenstern der Einbildung greift, und Fakta der Geschichte, worauf ich baue, aus den Dokumenten der Zeit nicht wegstreichen kann, um mich zu widerlegen? habe ich diejenigen darunter verstanden, die der Religion dadurch Bildung geben, daß sie ihre objektive Ungereimtheiten, in subjektive Beziehungen auf Wahrheiten umschaffen?

Wo habe ich gesagt: Alle heutigen Verehrer Christi gehörten zu den Schwachen am Geiste? Wie kann ein so biederer, rechtschaffener Mann, wie gewiß mein Gegner ist, meine deutliche Erklärung ausser Acht lassen, da ich S. 743 sagte: „durch „die Bemühungen würdiger Theologen (die niemand von ächten Verehrern Christi, ausschliessen kann) verlohr das Christenthum alles, was es zum Gegenstande des Spotts „und der Verachtung machen könnte.“ — Wenn solch ein edler guter Mann, so gegen mich spricht — was soll ich von andern erwarten? Und doch gesteht mein Gegner selbst: „Daß es keine willkührliche, ohne allen Beweis hingeworfene Behauptung sey! —

---

§. 35.

Seite 264. 265. 266.

Alles, was der Verfasser hier gegen mich sagt, trift meine Meinung nicht. Ich habe das reale Uebel,

und das Laster als wirkliche Immoralität, nirgends behauptet, sondern allenthalben bestritten. Mir ist Ersteres nur Nüanzirung des Guten, auf der Stufenleiter des Guten; wirkliches Uebel ist in Gottes Werk nirgends zu finden. Leztere ist dasselbe in der Kettenreihe freyer Handlungen. Dieses übersah mein Gegner. Er selbst läugnet nicht, daß Tugend ohne Sinnlichkeit ein Unding sey. Den richtigen Gesichtspunkt verfehlte er S. 265 überhaupt. Es heißt weder: „Niemand ist tugendhaft ohne vorher selbst „lasterhaft gewesen zu seyn," noch: „niemand kann „Tugend üben, wenn nicht andere ausser ihm laster„haft sind," sondern: „niemand kann tugendhaft „seyn, sobald er unfähig ist, es nicht zu seyn." Es müssen endlose Verschiedenheiten im Werth moralischer Handlungen objektiv vorhanden seyn, unter denen die Freyheit wählen kann. Wäre dieß nicht, so wäre keine einzige tugendhafte Handlung möglich, weil keine Wahl statt finden würde.

---

§. 36. Seite 268.

Der Vorwurf der Inconsequenz trift mich hier keineswegs. Ich wollte nur beweisen, daß die Verschuldung Adams, nicht in ihm, als einem vollkommnen Wesen, wie die Theologie behauptet, sondern in seiner Unvollkommnen Natur, die er von Gott erhielt, lag. Ich fodere auch gar nicht, daß Gott den Menschen als Gott erschaffen haben sollte. Ich sage nur, Adam fehlte nicht als Urheber seiner Natur,

tur, und in so fern hat nicht er Schuld, d. i. er war nicht die Veranlassung zum Fall, sondern der oberste Grund lag in der Natur, die er von Gott erhielt. Gott hat Schuld, soll nichts anders sagen: als er enthielt den Grund zu Adams Fehlern, weil er ihn machte, nämlich daß er fehlen mußte. Unvollkommen seyn, und fehlen müssen, sind unzertrennlich. Wer unfehlbar seyn kann, ist nicht unvollkommner Natur, sondern göttlicher vollkommner Natur.

Es ist unrichtig, wenn S. 270 gesagt wird: „Gott will, daß nur das moralische Gute geschehe; „das Böse aber nicht.“ Da Gott eine unvollkommne Natur mittheilte, so mußte er auch wollen, was dieser Natur gemäß ist. Nimmt übrigens mein Herr Gegner meine Idee vom Bösen an; so wollte Gott wirklich nichts real Böses; sondern nur die sämmtlichen Abstufungen des Moralischen, in denen etwas böse scheint, je weiter es vom Punkte der obersten Tugend entfernt liegt: und wir sind dann in keinem Streit; und so kann alles daraus folgen, was er, irre geleitet durch den unrichtigen Begrif, den er dem Bösen nach meiner Meinung unterschiebt, widerstreitet.

Uebrigens gehört die ganze Geschichte des Sündenfalls in die jüdische Mythologie, und Fabellehre, und verdient nicht, daß wir ihr mehr Aufmerksamkeit schenken, als eine trügliche Allegorie in sich werth ist.

Seite 276.

Ist Erbsünde unvollkommne Natur, so existirt sie. Ist sie aber acquirirte Unvollkommen-

menheit aus dem Genuß eines Apfels, also nicht angebohrne Natur überhaupt, so ist sie ein Unding. Erbfehler kann sie nicht seyn, weil die Natur in sich unvollkommen seyn muß, und dieß nicht acquirirt wird.

---

§. 37.

Lehre von der Versöhnung.

Seite 279 ꝛc.

In Rücksicht auf die Versöhnungslehre, und ihre objektive Nichtgültigkeit ist der Verfasser mit mir einstimmig. Subjektive Gültigkeit, wenn damit nichts weiter gesezt werden soll, als daß der höchsten Heiligkeit Gottes zufolge, die Glückseligkeit in genauer Proportion mit der vorhandenen Moralität ausgetheilt werde, nimmt er an, S. 280. Diese Vorstellungsart vertheidigt der Herr Verfasser, hie und da, besonders auch hier S. 282, wo er behauptet: „daß sich „ihrer zu bedienen einem jeden frey stehen müsse.“

Da diese Sache von großem Gewicht ist, so verdient sie eine besondere Erörterung.

Sie ist vor allen Dingen Einführung eines gränzenlosen Mysticismus in die Religion, der uns nie mit Sicherheit urtheilen läßt, was eine Lehre eigentlich für Meinungen enthalte: diese schwankende Lehrart macht die Religionslehren zweifelhaft und unzuverlässig, weil sie immer mit dem Wortverstand in Widerspruch gerätht, und ganz auf etwas anders deutet, als der Buchstabe darstellt. Sie begünstigt alle mögliche Interpre-

terpretationen, und bietet dem Sektirgeist ein unermeßliches Feld dar, sich herum zu tummeln. Eine Religion so vorgetragen, ist von aller evidenten Wahrheit entblößt, weil ein jeder darin finden kann was er will, da ihr Sinn unter Bildern und Typen versteckt ist, auf die jede Imagination sich ein Gegenbild formen kann, wie es ihr gefällt.

Die Alexandrinische Schwärmerey, welche die rasendste Eklektik in die Theologie einführte, nahm hieraus ihren Ursprung. Der Glaube, daß man nicht nöthig habe, den Religionslehren objektive Gültigkeit in allem zuzuschreiben, leitete sie auf die platonisch-pythagorisch-morgenländische Schwärmereyen, die sie in die Religion brachten und darin fanden. Im Verfolge bediente sich die Scholastik derselben Methode, und erklärte die ungereimtesten Dinge aus den biblischen Stellen. Durch sie ward die Exegetik ein dünnes Gespinnste, das an nichts hieng. Die albernste Mystik fand in dieser Auslegungsart reichliche Nahrung, und wurde eine schwankende Wissenschaft, die auf keinen soliden Grund erbaut werden konnte. Alle Vorstellungsarten geschliffener und ungeschliffener Zeiten, waren mit der Religion harmonisch. Zu allen möglichen Zeiten erklärten die Theologen nach Willkühr, und nie war das Christenthum eine selbstständige Religion, die deutliche Wahrheiten vorlegte.

Die Gnostiker fanden allen ihren Unsinn mit dieser Religion einstimmend. Alle Ketzer belegten ihre Irrthümer mit interpretirten Stellen, nach dieser Erklärungsweise; Katholiken, Protestanten, Quä-

ker, Herrnhuter, keine einzige Sekte ausgenommen, gründeten auf sie ihre Systeme und Lehren; und so wurde die Religion durch ihre mystische Lehrart, die keine objektive Gültigkeit ihrer Lehren anerkannte, sondern subjektive Vorstellungen, oder einen geheimen Sinn enthalten wollte, zu allem dienlich, nur nicht zur Ausmittelung ihres wahren Sinnes.

Wenn nun ein Mann voll philosophischen Scharfsinns, wie mein Gegner, daraus ein mit der Moral harmonirendes System, dem klaren Wortverstande entgegen, herausleiten kann, das jenes Maaß der Einsichten eines unkultivirten Jahrhunderts vorbeygeht, und nicht in Anschlag bringt, so leistet er zwar viel Gutes für diese Religion; aber wird er im Stande seyn, zu beweisen, daß diese Lehren wirklich im Vortrage der bildlichen Religion enthalten sind? Er wird uns auf alle Fälle eine neue Religion geben, und zwar nach gleichen Prinzipien, wie der alexandrinische Eklektiker und der protestantische Schwärmer, seine Ungereimtheiten daraus herleitet.

Ob dieses beym Urtheile der reinen Vernunft, der Religion zur Ehre oder zum Nachtheil gereiche, wird niemand besser beurtheilen können als er selbst. Ein philosophisches Moralsystem, auf einen ähnlichen schwankenden Grund mystischer Lehrart erbaut, würde sich zum System eines Jakob Boehm qualificiren, und keines vernünftigen Forschers Beyfall erhalten. Sie würde jenem alchymischen Geschwätze ähnlich seyn, unter dessen verborgenem Sinn, jeder Thor den Stein der Weisen versteckt glaubt, und das jeder Gold-

macher

macher verschieden erklärt. Eben so weit sind wir mit einer Religion, deren Lehren nicht als objektiv gültig angenommen werden sollen, sondern die einen ganz andern Sinn enthalten, als die reine Worterklärung zuläßt. Sie würde deutliche Lehren objektiv enthalten, welche objektive Irrthümer und unrichtige Vorstellungsarten, in dieser Hinsicht, enthielten. Wenn sie zum Beyspiele mit klaren Worten enthält, daß keine Harmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit statt finde, sondern der Mangel an Tugend durch fremdes Verdienst supplirt werde, um Glückseligkeit zu verschaffen, so würde diese Lehre, nach der Form einer subjektiven Lehrart, nach unserm Verfasser gerade davon das Gegentheil enthalten, und lehren: „daß die Glückseligkeit genau nach dem Grade der Moralität (der supplirten oder eigenen) von Gott vertheilt werde.“ Ja selbst die historischen Fakta des Leidens und Blutvergießens zu Versöhnung Gottes, würden nur Bilder seyn, deren gräßliche Existenz, nur einer allegorischen Vorstellung halber, einmal statt gefunden hätte.

Unser Verfasser gesteht die Nichtigkeit einer objektiven Versöhnungslehre, und die Leerheit aller ähnlichen objektiven Lehren in der Religion ein. S. 280. Was thut Er aber dabey mehr, als daß Er alle Religionen überhaupt verwirft, und bey seiner subjektiven Erklärungsart, nichts weiter übrig läßt als: „die „bloße Moralreligion — oder praktische Vernunft„religion.“ — die bekanntlich nicht die Moral als Zweck enthält, oder enthalten kann, sondern bloß und allein, aus der Moral abgeleitet ist? Wirklich

leitet uns dieß Benehmen, nur auf verschiedenem Wege, auf einen Zweck, nämlich die Nachweisung: „daß es ausser der angeführten, überhaupt keine Re„ligion gebe.“

Der Unterschied besteht bloß darin, daß mein Gegner die unreinen Quellen einer mystischen positiven Religion mit zu Hülfe nimmt, indem er sie vertheidigt, und in ihr eben das finden will, was ich — „blos und allein in der Religion der praktischen Ver„nunft“ finde.

Ich gestehe, daß es mir eingermaaßen unerklärbar ist, warum ein so guter Moralphilosoph, diese Religion als Stütze für gewisse Menschenclassen noch nöthig hält? Wenn die Vernunft wirksam seyn muß, die moralischen Wahrheiten, aus dem Wuste mystischer Bilder, und versteckter Allegorien heraus zu wühlen, um der Sittlichkeit als Stütze dienen zu können; so sollte ich doch wohl glauben dürfen, daß sie auch fähig wäre, aus sich selbst die bessern Quellen der Moralität auszumitteln, was sie doch auch thun muß, sobald aus jener mehr complicirten Verfahrungsart reine Moralität hervorgezogen werden soll. Offenbar fodert hier von dem Mindergebildeten der würdige Mann mehr und größern Aufwand von Verstandeskräften, als nach meinen Darstellungen erforderlich ist, da ich ihn geradezu, auf die ächten Quellen geleitet wissen möchte, denen kein schwärmerischer Mysticismus Hindernisse in den Weg legt, oder legen könnte.

Bey der Verfahrungsart meines Gegners, und derjenigen, die Ihm gleich denken, wird blos dem herrschenden Vorurtheile auf eine Art geschmeichelt, wodurch es im Grunde doch blos hintergangen wird. Das ganze Gebäude der Religion stürzt mit dem Sinken seiner objektiven Lehren in Trümmer, und aus ihren Ruinen geht die bloße reine Vernunft wie ein Riese hervor, der seinen Gegner durch List überwand. Bedeuten jene objektive Formen, nichts weiter, als was die Vernunft von selbst lehrt, so ist das ganze Christenthum nichts weiter — „als die, unter „nichts werthen Mythen und Bildern versteckte Vernunftreligion“ Nichts werth — weil sie ohne objektive Gültigkeit sind; und zweymal nichts werth, weil sie die Wahrheit mehr verstecken, als darstellen; und auf keinen Fall etwas werth, weil sie eben so gut von der Vernunft Religion auf den gröbsten Fanatismus ab, als auf dieselbe, mit unsäglicher Mühe hinleiten.

Man sieht deutlich ein, daß die Christliche Religion, ohne Vernunft-Gebrauch, nie etwas nützliches stiften kann — wenn das ist, warum benuzt man denselben nicht lieber zum Vortheile reiner Wahrheit? Sollte sie wirklich fähiger seyn, oder es leichter finden, die Wahrheit in Bildern auszuforschen oder in der Vernunft selbst? Und wozu wird ihr die Religion nütze, wenn sie diese nicht versteht, und die Schale für den Kern hält, oder Bilder für Wahrheit annimmt, wie fast zweytausend Jahre hindurch geschehen ist? Was hilft mir eine Religion, die neun und neun-

zig Theile ihrer Anhänger im Blödsinn und Irrthum herumleitet, und kaum dem hundersten verständlich ist? Würde das die Moralreligion, die deutliche Wahrheit der praktischen Vernunft wohl gethan haben, wenn Christus sie wirklich kannte, und unter jener objektiv scheinende Formeln nicht versteckte? Es war also nicht weise gehandelt, eine Form zu wählen, die so verheerende Wirkungen des Irrthums, im weiten Gebiete der Wahrheit hervor bringen mußte, wenn Er die Wahrheit wirklich erkannte, und seine Religion sie ernstlich enthielt.

Seite 289. rc. rc.

Alles, was unser Verfasser bis S. 293. sagt, kann keinen Gegenstand des Streits zwischen uns enthalten. Hier nur sagt derselbe: „Die Frage: Ob „Gott beleidigt werden könne? läßt sich „nur beantworten, wenn genau bestimmt „ist, welches die Prüfung nicht gethan hat, (und auch nicht thun konnte, da sie überall die Möglichkeit irgend einer Art von Beleidigung läugnet) „Was Beleidigung sey?“

Mich dünkt, da ich mit dem orthodoxen Lehrbegriffe zu thun hatte, so verstünde sich die Definition desselben von selbst. Dieser enthält die krassen Begriffe, daß Gott durch alles beleidiget, und bis zum höchsten Zorn gereizt werde, was dem Menschen entweder als Erbsünde, oder als Resultat seiner unvollkommnen Natur anhängt. Eine Beleidigung, die

ehe Gott sie vergeben könne, erst an einem Gottmenschen aufs schrecklichste geahndet und bestraft werden mußte. Eine Beleidigung, die, wenn sie gegen seinen Geist geht, selbst das Blut Christi nicht versöhnen kann.

Daß ich die Distinktion des Herrn Verfassers nicht aufwerfen konnte, ergiebt sich mit aus dem Grunde, daß ich mir „keine sittliche Verabscheuung „der Resultate unvollkommner Natur“ in Gott denken konnte.

Verabscheuung kann sittlich bey Gott nicht statt finden, weil sie nur in den untern Kräften, oder der Sinnlichkeit gedacht werden, und das Beywort sittlich nicht darneben gesezt werden kann. So wenig als es Präcision von mir verrathen würde, von sittlichem Begattungstriebe, oder dergleichen zu reden, so wenig ist auch Verabscheuung anwendbar. Die Sittlichkeit verabscheut überall nichts, weil in den geringsten moralischen Handlungen nicht reine Unsittlichkeit anzutreffen ist: sie will nur das Bessere.

In der Allgemeinheit der göttlichen Oekonomie, kann nur Ein Zweck vernünftiger Weise gedacht werden, nämlich, daß alles von der untersten Stufe der Vollkommenheit bis zur obersten den Progressus durchlaufe. Hier kann also kein Gegenstand einer Beleidigung, wie er auch Namen haben möge, statt finden: denn auf jeder Stufe handelt das Geschöpf seiner vorhandnen Lage gemäß. Alle Folgen des Irrthums, oder der verspäteten Kultur, sind die Erfahrungsquellen, welche die Selbstbildung befördern, oder

die

die höhern Kräfte reizen, wodurch sie an Stärke und Consistenz gewinnen. Die sogenannten Uebel, die man „Strafen“ zu nennen pflegt, sind nicht um ihrer selbst Willen, oder aus dem Grunde vorhanden, um Gottes Geschöpfe zu peinigen, sondern um Quellen ihrer Bildung zu werden. Wie ist es möglich, bey dieser unbestreitbaren Lage der Sachen auch nur die entfernteste Idee einer Beleidigung und Strafe fest zu setzen, oder Verabscheuung diensamer Mittel zur Sittlichkeit?

So läßt jeder Irrthum, und jede sogenannte unsittliche Handlung, wodurch die bloße Sinnlichkeit befriedigt wird, eine gewisse Leerheit an angenehmen Empfindungen der Seele zurück, welche den Zustand des befriedigten Sinnenmenschens, nach vollbrachter That unbehaglich macht, oder sie ist von schlimmen Folgen für die Sinnlichkeit selbst begleitet. Das die aktive Fertigkeit übersteigende und zu allen Zeiten übersteigende Maaß der Einsichten, wirkt bey diesen Umständen schwach oder stark, doch immer etwas zur höhern Bildung, und die Harmonie zwischen Würde und Glückseligkeit, entfernt alle Ideen von Beleidigung und Bestrafung.

Das übrige dieses ganzen §. habe ich bereits in den Betrachtungen über die Christliche Religion, weitläufig widerlegt, worauf ich mich hiedurch beziehe.

---

§. 39. Seite 312.

Eben dieses gilt bis S. 312, wo mir mein Gegner vorwirft: „Nebenbey verwickelt sich die Prü„fung, bey dieser Theorie, noch in andre Wider„sprüche. Dahin rechne ich vor allen Dingen, daß „sie S. 611. die Moralität auf den Trieb zu genießen „also auf den Glückseligkeitstrieb gründet, wodurch, „wie in der Kritik gezeigt worden ist, alle Moralität „zerstört wird.“

Selbstbildung ist Bildung zur Tugend, deren Folge Glückseligkeit ist. Da übrigens Glückseligkeit unzertrennlich von Tugend oder der moralischen Bildung ist, so wird sie dadurch, in einem gewissen Verstande, selbst ein Nebenzweck. Denn alle Pflicht, moralisch zu handeln, würde aufgehoben werden, wenn Unseligkeit die Folge der Tugend wäre. Wenn also gleich die Glückseligkeit nicht eigentlich Hauptzweck seyn darf, so steht doch nichts im Wege, daß sie nicht Nebenzweck seyn dürfte, um so mehr, da sie in jenem mit enthalten ist.

Ueberhaupt scheinen die Moralphilosophen, durch die Theorie verleitet, hier etwas mehr zu fodern, als in Facto zu leisten möglich ist.

Das Bestreben, der Glückseligkeit werth zu seyn, ist Moralität. Hier liegen offenbar zwey Dinge der Moralität objektiv zum Grunde:

1. Würde — die sich auf einen gegebenen Gegenstand bezieht — nämlich
2. die Glückseligkeit.

Beyde

Beyde sind sich entweder gleich, oder die Würde oder die Glückseligkeit sind das obere Gegebene, als Zweck der Moralität. Da nun die praktische Vernunft nachweißt, daß eine nothwendige Verbindung zwischen Würde und Glückseligkeit vorhanden sey, so daß die eine, nothwendig neben der anderen angenommen werden muß, und sie beyde unzertrennlich sind, so sehe ich nicht ab, aus welchem rechtlichen Grunde man Glückseligkeit vom Zweck einer Moralität ausschließen will, da beyde zusammen nur ein gegebenes Ding sind? Wenn ich sage, als Moralphilosoph: Tugend ist ein Zweck — so sage ich zugleich, Tugend und Glückseligkeit ist Zweck, weil beyde unzertrennlich sind.

Ich kann nicht sagen: Tugend A ist Zweck, und Glückseligkeit B ist Folge: sondern um consequent zu verfahren, muß ich sagen: Tugend und Glückseligkeit A ist Zweck, weil erstere ohne leztere gar nicht statt finden kann. Denn wenn überall keine Glückseligkeit statt fände, so wäre auch keine Moralität möglich, als Bestreben eines Dinges werth zu seyn, das ein Unding ist.

Nun frägt sich, ist die ganze Glückseligkeitslehre so verwerflich, als die Moralisten sie machen? — Einmal sie selbst sind nicht im Stande bey der sublimsten Theorie, die Glückseligkeit zu vermissen, weil ihr ganzes System sonst ein leeres Raisonnement ist. Es frägt sich nun hauptsächlich, ob nach dem System dieser Theoristen, die Tugend oder die Glückseligkeit, den obersten Platz einnehme?

Sie behaupten die Tugend — ich setze als reiner Materialist entgegen die Glückseligkeit, und warum? weil Glückseligkeit das lezte ist, worauf alles Bestreben, als den Endpunkt abläuft: weil Glückseligkeit im obersten Standpunkte ohne Tugend gegeben werden kann; aber nicht Moralität, ohne Glückseligkeit. So ist Gott im höchsten Grade glücklich ohne Tugend. Kein moralisches Wesen aber kann moralisch seyn, ohne daß wir Glückseligkeit voraussetzen, deren man sich werth machen muß. Und warum schränken die Moralisten den Begriff von Glückseligkeit so sehr ein? Ist nicht die oberste Würde schon in sich ein Glück? Man denke sich diesen Zustand in Beziehung auf mindere Würde, so muß es schon einleuchten, daß sie selbst als höchstes Glück angenommen werden könne.

Da alle consequente Moralisten, positive Glückseligkeiten, ausser der Moralität, nicht annehmen, so wäre es billig gewesen, daß sie den Begriff von Glückseligkeit mehr in das Moralische selbst verwebt hätten, als sie es thaten. Kant sagt im Grunde nichts anders, als daß Glückseligkeit, der oberste Zweck sey, selbst da, wo er es zu widerstreiten, unternimmt.

Einmal die Moral, sagt er, ist die Lehre, nicht, wie wir uns glücklich machen, sondern wie wir der Glückseligkeit würdig werden sollen. Hier ist also Glückseligkeit, ebenso gut der oberste Saz, um dessen Willen gehandelt werden soll, nur mit dem Unterschiede, daß man durch Moralität nicht suchen solle, glücklich zu werden,

sondern der Glückseligkeit würdig zu seyn. Alles dreht sich hier um Glückseligkeit als obersten Zweck. Sie wird sogut dem Bestreben, ihrer werth zu seyn, vorausgesezt, als dem Bestreben, sie zu erhalten.

Ist nun nicht Glückseligkeit zu enge beschrieben, wenn man den Besiz des obersten Guts oder der Tugend, nicht selbst für eine Glückseligkeit gelten lassen will, da sie vom Gefühle des Wohlbefindens in seiner Würdigkeit nicht getrennt werden kann, und die Tugend allerdings ein sehr angenehmer Zustand selbst ist, oder eine moralische Glückseligkeit?

Ein andermal sagt Kant *): „der lezte Zweck „Gottes in der Schöpfung der Welt ist nicht die Glück„seligkeit der vernünftigen Wesen in ihr, sondern das „höchste Gut.

Nun aber besteht nach Kant, das höchste Gut 1) In der Tugend — oberstem Gut, und 2) in der Glückseligkeit selbst, in sofern sie mit jener Würdigkeit verbunden ist, oder dem ganz vollendeten Gute. Wenn nun das vollendete Gut das oberste allerdings seiner Natur nach übertrift, wenn es im höchsten Gute als Glückseligkeit selbst begriffen ist, wie kann man sagen, daß sie nicht der höchste Zweck sey, auf welchen als den Endpunkt alles abläuft?

Im Grunde genommen, macht die Tugend in sich einen Theil der Glückseligkeit endlicher Wesen selbst aus, und ist ein Theil des vollendeten Guts. Das Stre-

*) Kritik der praktischen Vernunft. S. 235.

Streben nach vollendeter Glückseligkeit schließt also das Bestreben nach dem obersten Gute oder der Tugend nothwendig in sich, und Glückseligkeit umströmt, wie das Empyräum die Welt, alles, was in Beziehung auf sie geschieht. Sie umgiebt alles durchs Unendliche, ist unermeßlich, indem das Bestreben der Menschen zur Tugend immer beschränkt bleibt, und der höchsten Glückseligkeit sich nie würdig machen kann. Sie ist das Ziel, auf welches alle Moralität abläuft, und ohne die sie selbst nicht existiren kann.

Da nun die Würde immer unter der Glückseligkeit in Abstrakto bleibt, weil man nie derselben ganz würdig werden kann, sondern Harmonie zwischen beyden statt finden muß, und jene Würde selbst das Prädicat von Glückseligkeit nicht ablehnen kann, wenn auch sie der höchste Zweck wäre; so ist dadurch erwiesen, daß die Moralisten zu weit gehen, wenn sie annehmen, daß reine Moralität das Interesse ausschließen müsse, indem gerade die oberste Würde, als oberstes Glück endlicher Wesen, ein Interesse nothwendig enthält.

So fällt der Begrif des höchsten Guts, mit jenem des vollendeten Guts zusammen, und indem die Moralisten der Glückseligkeitslehre aus dem Wege zu gehen glauben, gehen sie gerade auf denselben hin: denn es ist unläugbar, daß Werth und Würde, selbst in sich, und relativ eine Art von Glückseligkeit selbst sey, oder nach Kant, das Wohlbefinden eines moralischen endlichen Wesens enthalte: denn es sezt schlechthin nothwendig einen angenehmen Zustand voraus.

Dieser wird nachweisen können, ob ich oder die neuern Moralisten im Widerspruche bin.

„Ferner,“ fährt der Herr Verfasser S. 312 fort: „wenn niemand unmoralisch handeln kann, so „ist der niederträchtigste Bösewicht ein eben so mora„lisch-guter Mensch, oder doch nicht verächtlicher als „der edelste Mann, wenn er gleich seinem Nebenmen„schen schädlich, und für eine ganze Gesellschaft ver„derblich seyn kann.“

Gerade dieses folgt nicht aus dem gegebenen Satze. Wer viel Gutes thut, wer viel Geistesbildung besizt, der ist der edle Mann; wer wenig besizt, der weniger edle Mann, wer am wenigsten besizt, der scheinbare Bösewicht. Wie könnte nun auch nur der gewöhnlichste Verstand behaupten, daß der edle Mann dem Bösewicht gleich sey, weil es unendlich verschiedene Arten von moralischen Handlungen, von eben so verschiedenem Werthe giebt? Weiter folgt nichts daraus, als daß kein moralisches Wesen dem andern, an Werth wirklicher Handlungen gleich sey, und das fließt ja auch aus dem Moralsystem! Sind sich nach demselben Tausende verschiedener Menschen, die wirklich moralisch handeln, an Würde nicht ähnlich, warum soll dieses gerade bey der Behauptung folgen, daß nur subjektiv, moralische Natur mit endlosen Abstufungen des Werths ihrer Handlungen vorhanden sey? Warum wollen wir die endlose linie von Abstufungen moralischen Werths übersehen, und blos Extreme verbinden? dieß wäre wenigstens unrecht. Kann mir aber

mein

mein würdiger Gegner beweisen, daß es keine Immoralität gebe, nun dann will ich Unrecht haben!

Ueberdem, wo habe ich die objektive Immoralität geläugnet? Man kann ja bey den redlichsten Absichten schädlich und der Gesellschaft verderblich werden. Sind die Könige wohl Bösewichter, welche Menschen zu Tausenden erwürgen, länder verheeren, um einen Collegen gegen den Willen seiner Nation, in den vorigen Stand wieder einzusetzen? Nicht das Böse, das man thut, charakterisirt den Menschen; sondern der subjektive Grund, aus dem es geschieht, oder die Absicht, und diese muß entweder in Irrthum, oder in Mangel an gehöriger Bildung und Einsicht liegen: wodurch die Immoralität subjektiv aufgehoben wird, wenn sie auch gleich objektiv als solche erscheint.

„Endlich," so beschließt der Herr Verfasser S. 212. 213, „ist die Behauptung mit dem, von der „Prüfung zwar nicht erwiesenen, aber doch behaupteten Indeterminismus (sollte dieser Beweis gegen Moralphilosophen, und Theologen wohl nöthig gewesen „seyn?) im Widerspruche. Denn diesem zufolge muß „eine Intelligenz in dem nämlichen Augenblicke, wo „sie eine gute Handlung für das Sittengesez will, un„ter den nämlichen Umständen, bey demselben Be„wußtseyn des Moralgesetzes, auch das Gegentheil „begehren, also unmoralisch handeln können."

Ich erstaune, wie mein scharfsinniger Gegner dieß nur hat niederschreiben können! Praktische Freyheit in positiv bestimmter Bedeutung, ist Abhängigkeit des Willens von der ihn unmit-

telbar bestimmenden Vernunft; von dem reinen Sittengesez — Autonomie des Willens, — folglich die Fähigkeit, nach Gründen zu handeln. Wie ist es also möglich, daß sie beym Vorhandenseyn praktischer Gründe, in der Fähigkeit bestehe, gegen dieselbe und ohne Autonomie sich zu bestimmen? Er würde dann ohne Gesez handeln, oder nicht frey, wenn er bey den nämlichen Umständen auch unmoralisch müßte handeln können, um seine Freyheit nachzuweisen. Mehr noch: die Autonomie des Willens sezt Unabhängigkeit desselben von den sinnlichen Begehrungen voraus: wie kann man also sagen, daß man bey dieser Freyheit auch das Gegentheil vom Moralgesez begehren könne? Und endlich, schließt ja der Grundsaz nicht unmoralisch (rein) handeln zu können, gar nicht die Freyheit aus, in der endlosen Reihe moralischer Handlungen sich zu dieser oder jener bestimmen zu können. Wo ist also der Widerspruch gegen die Behauptung der Freyheit, oder des Indeterminismus? Wirklich man sollte vorsichtig seyn, jemanden Inconsequenzen und Widersprüche aufzubürden!

Seite 315.

Wie mich hier mein Gegner über den Ausdruck: „Wahrer Glaube,“ welches besser: „Wahres „Glauben,“ ausgedrückt gewesen wäre, mißverstehen kann, begreife ich nicht, da ich denselben für unbegränzte Fürwahrhaltung unerweißlicher Vermuthungen charakterisirte.

Damals

Damals als alle Schandthaten unter dem Namen der Religion ausgeübt wurden, bewiesen die Bernhards, Peters, Urbans rc., daß die Vertilgung der Ungläubigen Gott gefalle: dieß war zu der Zeit — wahrer christlicher Glaube der Kirche, sonst hätte man es nicht gelehrt. Bey einem Sepulveda war dieses der wahre christliche Glaube, sonst hätte er die Spanier nicht gegen die armen Amerikaner aufgehezt. Mein Gegner hat eine andere Art von wahrem christlichen Glauben, die er vertheidigt. Als Philosoph wird er mir eingestehen, daß Wahrheit — und Glauben nicht bey einander angetroffen werden können; sonst würde Ueberzeugung seine Stelle einnehmen. Vermuthung aber ist nicht Wahrheit, sondern Möglichkeit von Wahrheit. Wahrer Glauben muß also, consequent mich verstanden, für dasjenige angenommen werden, was man in allen Zeiten, und allen Völkern, für wahren Glauben hielt: und daß aus dieser Art wahren Glaubens gerade jene Abscheulichkeiten entsprangen, kann wohl niemand läugnen, der die Geschichte kennt.

Die Beschuldigung einer leeren Deklamation ist also in sich selbst leer.

---

§. 40. Seite 316. rc. rc.

„Es giebt Pflichten gegen Gott,“ sagt der „Herr Verfasser: denn so befiehlt z. B. das Sitten„gesez, daß wir von Gott, als dem höchsten Ideal „der Heiligkeit, nur mit der tiefsten Ehrfurcht reden,

 „und

„und also alle leichtfertigen, oder gar niedrigen „Scherze über ihn, über seine Attribute oder unsere „Verhältnisse zu ihm, durchaus vermeiden sollen. „Christus hatte also vollkommen Recht, wenn er vor„aussezte, daß es auch Pflichten gegen Gott gäbe, „und deswegen sein Moralgesez soweit ausdehnte, „daß es diese mit unter sich faßte; die Prüfung hat „also, da sie blos auf den andern Theil des angeführ„ten Moralgesezes Rücksicht nimmt, das christliche „Sittenprinzip, nur einseitig und unvollständig be„leuchtet.

Es ist nur das Angeführte ein Beweis, daß mein Gegner nicht im Stande war, mir eine Pflicht anzuführen, die auf einer aktiven Beziehung auf Gott beruhe, da er mir die Ehrfurcht gegen Gott entgegengesezt, von welcher ich, ohne von Ihm widerlegt worden zu seyn, S. 553. und 554. näher nachgewiesen hatte, daß das als Werk des Gefühls, nicht den Namen einer auferlegten Pflicht verdiene. Er hat nirgends widerstritten, daß es eine andere als „idealische Beziehung“ auf Gott gebe, wodurch er einem Pflichtensystem völlig entzogen wird.

Lassen wir den angeführten Saz, von der Ehrfurcht bey Nennung seines Namens stehen, und zergliedern wir ihn, so wird sich die Unhinlänglichkeit der Behauptung meines Gegners satsam darlegen.

Zur Ehrfurcht gegen Gott ist eine gewisse Richtung der Geistes-Bildung nothwendig, welche ihn uns in einem ehrwürdigen Lichte darstellt. Wer sie besizt, wird mit Absicht nie verächtlich von Gott reden.

reden. Wer sie nicht besitzt, und gewohnt ist, leichtsinnig zu reden, der wird es vielleicht thun. Was ist aber nun dadurch geschehen? Erreicht diese Nichtachtung die Gottheit, oder erhält sie blos eine Richtung auf die Gesellschaft, wodurch sie vielleicht zu gleichem Leichtsinn verführt werden könnte? Ersteres ist nicht möglich: denn Gott ist unerreichbar, und so selig, daß er nicht einen Punkt seiner Seligkeit durch Unwillen gegen Leichtsinn stören kann. Lezteres bleibt also der einzig mögliche Fall. Dann aber ist es nicht mehr eine Pflicht gegen Gott, sondern gegen meinen Nächsten, die ich auf mir habe, und die mir vorschreibt, ihn von Leichtsinn abzuhalten.

Bey den freywilligen Gefühlen, die wir als Pflichten, im weiten Verstande des Worts übernehmen, ist eine gegenseitige Handlung, d. i. verabsäumte Pflicht, ein Vergehen gegen uns selbst, und unsere Einsichten; nicht Uebertretung einer Pflicht gegen Gott. Vor dem Richterstuhl unsers eignen moralischen Gefühls werden wir auch deshalb gerichtet, und uns entgeht der Beyfall, den wir edlen Gesinnungen in uns nicht entziehen können. Im Grunde ist jene Handlung, da sie bloßen Leichtsinn voraussezt, und nie die Absicht hat, Gott dadurch etwas zu entziehen, (denn Glauben zu können, dieses stünde in unserer Macht, verriethe Thorheit) keine Handlung, welche man eine Handlung von Gewicht in anderer Beziehung als auf uns selbst nennen könnte. Denn das Gott darauf achte, was und wie Menschen von ihm reden, daß dieses seine Meynung über den Menschen

bestimme; daß dieses ihm von Seiten Gottes Nachtheil zuziehen könnte, wird kein Mann von meines Gegners Kenntnissen annehmen. Uns bleibt also der Gesichtspunkt — Pflicht gegen Gott völlig gehemmt, und wir werden genöthiget, zu fragen: „Was erfordert die Pflicht gegen uns selbst, und welches „Verhalten, wenn wir von Gott reden?“

Ist es überdem ein vom menschlichen Sittengesez vorgeschriebene Pflicht, so wirkt ihre Unterlassung nothwendig auf das moralische Gefühl selbst zurück; nicht aufwärts auf Gott. Denn es ist Vorschrift des Moralgesetzes unserer Autonomie, worüber wir bey einer völligen Unabhängigkeit des Willens von Etwas, ausser unserer Autonomie, Niemand anders verantwortentlich werden, als uns selbst, der wechselseitigen Realbeziehung gleichartiger Wesen halben; nicht aber Pflichten gegen Wesen, die wir nicht kennen, als Gott, Engel, Erzengel und Geister.

Es würde den Menschen ein zweyfaches Pflichtensystem sehr schwer und lästig werden. Das gegen Gott, würde von ganz eigner Art, und ganz anders seyn als jenes gegen Menschen. Der Theologe, um die Pflichten gegen Gott nachzuweisen, nahm das mosaische Gesez der ersten Tafel zu Hülfe: „Du sollst „nicht mehr als einen Gott anbeten — und sie beteten zu Gott, und zum Lehrer der Juden, Jesu „Christo, und zum heiligen Geist.

Beten sagt mein Gegner, ist von der christlichen Religion nicht als Pflicht geboten; diese Verehrung Gottes ist also keine Pflicht.

Das

Das zweyte Gebot der Reformirten schreibt die Pflicht vor, Gott nicht in Bildnissen zu verehren oder anzubeten; und jeder entwirft sich sein eignes idealisches Bild von Gott.

Das dritte Gebot, verbietet den Mißbrauch des Namens Gottes. — Wer bey den Juden den Namen Jehova aussprach, mußte sterben. Die Erfüllung des gegenseitigen Gebots ist der Fall, den mein Herr Gegner anführt, und den ich beantwortet habe.

Das vierte Gebot enthält die Pflicht, den Sabath oder Sontag zu feyern.

Alles Gebote, die nirgends eine Pflicht gegen Gott enthielten, und womit die Theologie nun am Ende ist, und mehrere nicht anführen kann. Mein Gegner hätte sich nicht so enge einschränken, sondern mehrere nennen sollen, wenn mehrere angegeben werden können, die ausschließende Pflichten gegen Gott sind, ohne es gegen uns selbst zu seyn.

Nehmen wir nun noch den Begriff zur Hülfe, welchen der Moralphilosoph mit dem Worte Pflicht verbindet, so ergiebt sich schon daraus die Unmöglichkeit ihrer Anwendung gegen Gott. Sie ist die objektive Nothwendigkeit einer Handlung um des Gesetzes Willen, so fern dieses moralisch den Willen nöthigt, welcher subjektiv etwas anders begehren kann.

Hier

Hier ist das erste, die Frage: Kann ein subjektives Begehren des Willens gedacht werden, das Gefühl der Ehrfurcht gegen Gott, bey Erkenntniß seiner Würde, mit Verachtung zu verwechseln?

Bey allen minder moralischen Handlungen, welche Beziehung auf die Gesellschaft haben, treten gewöhnlich Gründe und Ursachen hinzu, warum man sich gegen ihre Glieder weniger gut benimmt, als man bey andern Gründen thun würde. Man ist immer durch etwas gereizt, und sezt Fehler Fehlern entgegen. Anders ist der Fall bey dem höchsten Ideal des Guten, von dem sich nichts als Vollkommenheit denken läßt. Vorausgesezt nun, daß ein endlich moralisches Wesen eine hinlängliche Kenntniß des höchsten Ideals besitze, ohne welche keine Ehrfurcht, als solche überhaupt vernünftig gedacht werden kann, so wird es deutlich, daß ein solches Wesen mit Erkenntniß, überall keinen Grund finden kann, subjektiv dessen Verachtung begehren zu können. Nur Verrücktheit könnte hier das Gegentheil wünschen.

Räumen wir aber eine hinlängliche Erkenntniß dessen in Gott hinweg, was den Grund der Achtung gegen ihn enthält, und setzen wir falsche Ideen und ungebildete rohe Begriffe an ihre Stelle, wodurch der Mensch verleitet werden könnte, ohne Ehrfurcht von Gott zu reden, so können wir noch nicht sagen, daß es Uebertretung einer Pflicht sey. Denn dabey muß nothwendig vorausgesezt werden, daß von einem solchen die objektive Nothwendigkeit dieser Aeußerung nicht und eben so wenig erkannt werde, als das Ge-

sez

sez selbst, welches ihm dieses annöthigen könnte. Er erkennt hier keine Pflicht, weil er Gründe hat, die ihm im Mangel hinlänglicher Erkenntniß des höchsten Ideals, die Stelle jenes Gesetzes vertreten, das bey hinlänglicher Erkenntniß anders handeln würde.

Der gebildete Mensch wird zwar immer bereit seyn, Ehrfurcht und Dankbarkeit gegen Gott, als eine freywillige Pflicht, aber nicht im engern Verstande, zu übernehmen: denn sie sind bey ihm, ein vollkommen freyes Gefühl, gegen welches ein subjektives Begehren des Willens nur als möglich gedacht werden kann: Es ist eine Annöthigung der Vernunft mit gränzenloser Deutlichkeit seines Gegenstandes, die für den Willen keine Möglichkeit eines Irrthums übrig läßt, ein kathagorischer Imperativ, gegen den zu begehren, einem vernünftigen Wesen unmöglich ist.

Hiedurch fällt also der engere Begriff von Pflicht hinweg, bey welcher vorausgesezt wird, daß der Wille subjektiv etwas anders begehren könne. Aus diesem Grunde war es mir unmöglich, hier mich in der Prüfung weiter einlassen zu können, da ich mich anderwärts deutlich genug darüber ausgelassen hatte, und S. 551. die Folge daraus zog: „Da das Moralisch„gute alles menschliche Interesse entfernt, und nicht in „der Achtung der Persönlichkeit, sondern des Mora„lischguten in der Person besteht, so ist diese Art sub„jektiver Dankbarkeit, oder des Gefühls der höchsten „Achtung gegen Gott, analogisch im menschlichen Gei„ste, nicht zwar als Pflicht, sondern als nothwendi„ges Resultat der Bemerkung der göttlichen Güte

„(und

„(und Vollkommenheit) vorhanden, die nicht aus Frey-
„heit des Willens und Unabhängigkeit der Wahl, son-
„dern nothwendig aus dem moralischen Gefühl ent-
„springt, worin es vorhanden, und nicht gehindert
„ist. Dieses Gefühl sezt kein Bedürfniß in Gott
„(wie das Pflichtensystem gegen den Nächsten) vor-
„aus, wohl aber ist es eine, dem moralisch guten
„Menschen eigne Eigenschaft, welche die Natur des-
„selben hervorbringt, und ein Bedürfniß des Men-
„schen ist."

Ich glaube nicht ungerecht zu seyn, wenn ich bemerke, daß mein Herr Gegner, statt des angeführten unverdienten Tadels, allerdings sich hierauf hätte einlassen, und den Ungrund, warum ich von Pflichten gegen Gott nicht reden konnte, da das Christenthum keine andere als die Liebe und Achtung gegen ihn angiebt, deren Quelle ich nicht in Pflicht, sondern in obigen Gründen antreffe.

Seite 318. 319.

Hier behauptet der Herr Verfasser gegen mich, daß Christus das Interesse nicht zum Motiv seines Moralgesetzes angeführt habe. Dieses ist bereits in dieser Schrift nachgewiesen. Daß Kant die Liebe zu Gott darin findet, worin die Theologen sie finden, nämlich: „daß man sein Gebot gerne thue," gestehe ich als Thatsache ein, ob ich gleich, pace tanti viri, nicht beystimmen kann. Liebe Gott, ist allerdings ein bildlicher Ausdruck, der mir im Munde Christi und seiner Apostel mehr pathologisch als praktisch klingt.

klingt. Der Verfasser der Apocalypse vergleicht sie deßhalb mit der Liebe zwischen Braut und Bräutigam. Pathologisch beschreibt sie Paulus 1 Cor. 13, 1. 2. 3. 4. 5. besonders 7. „Sie verträgt „alles, sie glaubet alles, sie duldet alles.“ Eben so Philip. 2, 2. Coloss. 2, 2. Pathologisch beschreibt Christus die Liebe Gottes zu uns, Joh. 3, 16. „Also „hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebor„nen Sohn gab. Joh. 1 Brief 3, 1. „Liebe eines „Vaters zu seinem Kinde.“ Röm. 9, 13. wird die „Liebe pathologisch dem Hasse entgegen gesezt. Eben so beschreibt Paulus die Liebe Christi zu uns. „Ihr Männer liebet eure Weiber, gleichwie Chri„stus liebte die Gemeine.“ Ephes. 5, 25. Die Liebe Gottes zu uns kann nicht in bereitwilliger Haltung der Gebote bestehen, und doch sagt Johannes: „unsere Liebe zu ihm müsse seyn, wie seine zu uns.“ 1 Joh. 4, 19. und ein andermal vergleicht Christus die Liebe gegen ihn mit der natürlichen pathologischen Liebe: „zu Vater und Mutter.“ Matth. 10, 37. Es ist zwar an dem, daß Christus auch manchmal die Liebe dahin angebe, daß man seine Gebote thue — von gerne thun, ist aber nirgend die Rede, und selbst hier scheint er pathologisch zu reden, nämlich: daß man aus Zuneigung zu ihm, seine Gebote halten solle.

Eine solche Liebe zu Gott, liegt auch ausser den Gränzen der Möglichkeit. Das Moralgesez ist Gesez der eignen praktischen Vernunft, nicht Gebot Gottes, weil es als solches die Moralität nicht rein las-

sen würde. Und unmöglich kann man aus dem Grunde der eignen, und dem der göttlichen Gesezgebung ohne Vermischung rein moralisch handeln. Wie können wir z. B. diese beyden Dinge nur in dem Falle vereinigen, wo Gottes Gebot sagt: „Ihr sollt heilig „seyn, wie ich heilig bin,“ oder: „weil ich heilig „bin, wo das Moralgefühl sagt: „du kannst nie heilig seyn, nach diesem Muster? Wo folgen, wenn es heißt: „Ihr sollt alle Gebote halten, und darnach „thun: denn wer eins übertritt, der übertritt sie alle, „und ist aller schuldig,“ wo die praktische Vernunft die Unmöglichkeit nachweißt, bey einer unvollkommnen Natur, immer und zu allen Zeiten vollkommen seyn zu können? So liegen die vom Christenthum angegebenen Gebote Gottes mit dem praktischen Vernunftgesez und Gebrauch in Widerstreit und nicht in Harmonie: denn sie fodern das Unmögliche, und diese nur das Mögliche.

Seite 325. 326. ꝛc.

Mein Herr Gegner darf nur die Stelle S. 666 bis zu Ende ansehen, um sich zu überzeugen, daß ich sie auch im praktischem Sinne genommen habe: denn Sie wird da auf Handlungen gegen uns selbst, als regulativ der Handlungsart gegen andere, reducirt. Daß meine Ausdrücke meinem Gegner einen gültigen Grund, mich mißzuverstehen gegeben haben, kann und will ich als nur redlicher Streiter nicht läugnen. Ich rede aber im Verfolge S. 667. von der Verfahrungs-

rungsart, nicht vom Gefühle gegen den Nächsten, wodurch meine Meynung deutlich wird.

Die Antworten, die mir mein Gegner auf das Beyspiel des Verschwenders entgegensetzt, sind zum Theil übereilt. 1) Sagt er: „Wenn ein Ver„schwender urtheilen könnte, daß es für seinen Näch„sten das Beste sey (diesen Unsinn habe ich nicht „behauptet) wenn er dessen Güter verpraßte, so „müßte er auch seinen Verstand bereits verpraßt „haben, und dann wäre ihm kein Gesez gegeben.“ — Es ist verdrießlich, einen edlen Mann, den Sinn eines gegebenen Problems, so ohne allen Grund verdrehen zu sehen.

Das Gesez Christi sagt: Thue gegen deinen Nächsten, wie gegen dich selbst. Daß dieses die Maxime des Moralgesetzes, welche mein Gegner hier unterschiebt, nicht sey, mußte Er wohl am besten einsehen können. Ich rede ausdrücklich von einem Rechte, das dem Verschwender daraus zufließt; der Herr Verfasser läßt mich sagen, ich rede nach einer moralischen Maxime, woran weder Christus, noch ich hier denken konnte. Das Prinzip einer gleichen Behandlung, ohne Rücksicht auf die sittliche Maxime, erhellet aus den Worten Christi: liebe den Nächsten wie dich selbst. Wenn nun dem Verschwender, der als ein Mensch von vernachlässigter Bildung durchaus gedacht werden muß, nach seinen Begriffen ein Recht zusteht, sein Eigenthum zu verschwenden, so kann er nach gleichen Begriffen, den Grundsatz Christi,

mit andern wie mit sich selbst zu verfahren, auch allerdings auf seinen Nächsten, aus diesem Grunde anwenden. Eben dieses beweißt, daß das christliche Moralprinzip mit dem der praktischen Vernunft nichts gemein hat, eben weil es die ächte Maxime des Sittengesetzes nicht zuläßt.

Eben dieses widerlegt die Antwort 2) denn auch hier wird dem Verschwender die Maxime, statt des christlichen Prinzips untergeschoben: denn dieses enthält die Regel nicht, quod tibi non vis fieri etc.

Auf die Einwendung S. 328. 329. habe ich bereits geantwortet.

Seite 330 ꝛc.

Daß meine Behauptung, Christus habe, statt auf das Sittengesez zu führen, positive Bestrafungen gegen Schimpfen ꝛc. gedacht, ist durch nichts widerlegt, was mein Gegner S. 330. dafür sagt. Sey diese Handlung immer strafbar, wie jede Vergehung; als Moralist mußte Christus, ihr auf dem Wege des Sittengesetzes, nicht der Furcht, welche keine Moralität zuläßt, zu begegnen suchen. Drohungen entfernen von der Sittlichkeit, und führen nie zu ihrer Reinheit hin.

Seite 330.

Ich hatte in dem Werke, Christus und die Vernunft, S. 13. gesagt, bey Gelegenheit der

Worte

Worte Christi: „Wer eine geschiedene Frau heyra„thet, der bricht die Ehe" und dieses unrichtig befunden.

„Denn," so lauten meine Worte: „sobald „eine Frau, von ihrem Manne förmlich geschieden „ist, so lebt sie nicht mehr im Stande der Ehe. Wie „kann sie also gegen die Verpflichtungen eines Stan„des zu fehlen Anlaß geben, da sie in diesem Stande „sich nicht befindet?" Was mir doch hier ein Mann von anerkanntem Scharfsinne, in den Mund legt! Es soll nämlich nach S. 331. dieser Sinn darin liegen können: „Daß Niemand gegen die Pflichten eines „Standes, in dem er nicht lebt, zu sündigen Anlaß „geben könne. Der Liebling eines Fürsten, kann dem „lezteren Anlaß geben, gegen die Fürstenpflichten „zu sündigen, obgleich jener nicht in dem Fürsten„stande lebt."

Habe ich diese Frivolität gegen eine allgemeine Wahrheit wohl wirklich scheinbar begangen? wir wollen sehen. Ich stellte einen specifischen Fall auf: „Ich „Individuum, kann gegen meinen nicht mehr existi„renden Stand, nicht sündigen, oder Anlaß geben, „daß gegen denselben gesündiget werde, eben weil er „nicht mehr existirt.

So konnte Dyonisius von Syrakus, da er Schulmeister zu Korinth war, nicht gegen Fürstenpflichten sündigen, oder selbst Anlaß geben, daß gegen seinen nicht mehr existirenden Fürstenstand gesündiget wurde.

 Daß

Das ist der Saz, der aus dem gegebenen Falle fließt: „Eine Frau, die förmlich geschieden ist, kann „gegen den Ehestand nicht sündigen, worin sie nicht „mehr lebt, auch nicht Anlaß geben, daß gegen einen „nicht mehr existirenden Ehestand gesündigt werde.“

Liegt wohl etwas schwankendes in diesem specifischen Fall, den mein Gegner auf Unkosten seiner Gerechtigkeitsliebe, in einen allgemeinen Saz umdreht: „Niemand könne einem Dritten, der sich noch in „seinem Stande befindet, gegen dessen Pflich„ten sich zu vergehen Anlaß geben.“ Gerade das Gegentheil liegt in meinem Satze, und zwar unverkennbar; und noch nicht eine Sylbe befindet sich darin, die Anlaß geben könnte, mir eine Ungereimtheit aufzubürden.

„Der Saz,“ fährt mein Gegner fort: da „(daß) die zweyte Ehe keine Sünde ist, ist eine „petitio principii: denn daß war es eben, was bewie„sen werden sollte. „Doch davon abgesehen, so be„ruht der ganze Vorwurf, der hier der allzugroßen „Strenge der christlichen Moral gemacht wird, „auf einem Mißverständnisse. Der Verfasser sezt „voraus, daß Christus von einer Frau rede, die „von ihrem Manne förmlich und rechtmäßig geschieden „ist. Denn hierauf bauet er seinen ganzen Beweis. „Aber das ist eine völlig leere Voraussetzung: denn „Christus spricht gerade von dem Gegentheile, von „einer Frau, die von ihrem Manne nicht rechtmäßig „entlassen ist.“

Ob ich, oder mein Gegner, sich einer falschen Voraussetzung schuldig gemacht habe, werden wir sehen. So wie eine gültige Ehe diejenige ist, welche nach göttlichen und Staatsgesetzen contrahirt ist; so ist eine rechtmäßige Ehescheidung eine solche, die nach vorhandnen göttlichen und weltlichen Gesetzen aufgehoben ist. Nun mag etwan ein Herrnhuter, oder wer er sey, auftreten und sagen, die Scheidung ist ungültig, so wird sie es durch diese Privatmeynung eines Einzelnen nicht, sobald sie nach göttlichen und Staatsgesetzen geschah.

Hiezu muß man nehmen, was bey einem Volke allgemeines Recht, und Sitte ist. Christus gesteht ein, daß er von einer Scheidung rede, die nach göttlichen und Staatsgesetzen, d. i. rechtmäßig vorgieng. Matth. 5, 31.

Das göttliche Gesez, daß in den Augen der Juden Moses von Gott erhielt, und bey Ihnen ein gültiges Staatsgesez war, lautete also: „Wenn jemand „ein Weib nimmt, und ehelicht sie, und sie nicht „Gnade findet vor seinen Augen, um etwa einer „Unlust willen, so soll er einen Scheidebrief schreiben, „und ihr in die Hand geben, und sie aus seinem „Hause lassen: wenn sie denn aus seinen Hause gegangen ist, und hingeht, und wird eines andern „Weib ꝛc.“ Deuteron. 24, 1. 2. ꝛc.

Nothwendiger Weise muß mir hier mein Gegner eingestehen, daß eine solche Scheidung eines Juden, von welcher Christus redet, förmlich, rechtmäßig und im Gesetze der Juden begründet war; daß

also Christus sie nicht unrechtmäßig nennen, oder die Heyrath mit der Geschiedenen, für einen Ehebruch zu erklären berechtiget war, da sie durch göttliche und Staatsgesetze für eine rechtmäßige Ehe galt. So wenig das Raisonnement eines Philosophen bey uns einen ähnlichen Fall, für unrechtmäßig zu erklären befugt ist, oder dieser durch seine Privatmeinung unrechtmäßig wird, eben so wenig im obigen Fall. Die Theorie Christi konnte hier gegen Gottes anerkanntes Gesez nichts entscheiden.

Eben so wenig hat mein Gegner Recht, wenn er sagt: „Es gab nach Christo nur einen gültigen „Grund der Scheidung: Entweihung des Ehebet„tes. Daraus folgert er sehr richtig, daß derjenige, „der seine Frau eines andern Grundes wegen verstößt, „ihr zum Ehebruch Veranlassung giebt. Denn wenn „sie sich nun mit einem andern verbindet, so bricht sie „ihre erste Ehe allerdings, da diese durch keinen gül„tigen Grund aufgehoben, noch besteht. Folglich „bricht auch derjenige die Ehe, der eine auf diese Art „entlassene Frau heyrathet.“

Dieß sehe ich nicht ein. Die Ehe ist ein wechselseitiger Contrakt, Kinder zu zeugen, und der wechselseitigen Hülfleistung. Wenn durch eine Scheidung dieser Contrakt aufgehoben wird, so hören die Verpflichtungen desselben von selbst auf; sonst müßte man annehmen, daß eine geschiedene Frau noch schuldig wäre, ihren geschiedenen Mann zum Beyschlaf zu lassen, und ihm Hülfe zu leisten. Sobald auf die

Verpflichtungen Verzicht geleistet ist, sind sie selbst aufgehoben, und es kann nicht mehr gegen sie, als Ehepflichten gesündiget werden. Wenn die Frau einen neuen Contrakt schließt, so hat sie dazu, als frey, ein Recht und versündigt sich nicht gegen einen nicht mehr bestehenden frühern Contrakt.

Wenn nun das Religions- und Staatsgesez, die Aufhebung eines solchen Contrakts erlaubt, so gewinnen die Contrahenten ein gültiges Recht, darauf Verzicht zu leisten, und können keinen Ehebruch begehen, weil keine Ehe mehr unter ihnen existirt. Die Gültigkeit des Grundes beruht auf dem Gesez, welches die Scheidung erlaubt, und der Gottheit, die ihn nachließ. Gegen beyde konnte ein Jude nichts einwenden. Und selbst unser Verfasser geht zu weit, wenn er nur den Ehebruch als delictum carnis für den einzigen Grund der Scheidung angiebt. Unverträglichkeit ist eben so gut ein Bruch der Ehe, oder des ehelichen Contrakts, weil beyde Theile sich liebreiches Begegnen gelobten, und ein eben so gültiger Grund zur Scheidung als eine andre Art des Bruchs dieses Vertrags. Christus und unser Verfasser nehmen also die Ehe in einem zu eingeschränkten Sinne, als wenn Beyschlaf das einzige Materiale des Contrakts ausmache, weil dessen Verlezung der einzige Grund einer rechtmäßigen Scheidung ausmachen soll. Nehmen sie es aber im weitern Verstande, daß jede Verlezung dieses Vertrags, zur Scheidung gültig sey, so sagen sie nichts: denn ohne Grund war keine Scheidung möglich, weil sie wenigstens eine Art der Unverträg-

lichkeit und der Abneigung voraussezte, die mit dem Vertrage nicht bestehen konnte.

Seite 332. 333.

Der Herr Verfasser gesteht ein, „daß man hie „und da in der christlichen Moral Unvollkommenhei„ten finde, die man aber auf Rechnung des Vortra„ges schreiben müßte. Wer davon überzeugt ist, thut aber allerdings unrecht, wenn er sie einem reinen und vollständigen Moralsystem an die Seite sezt, oder wohl gar vorzieht. lezteres scheint zwar unser Verfasser nicht zu thun; aber es ist doch nicht ausser Acht zu lassen, daß er sie mit einer Art von Achtung vertheidigt, die eine Prävention für sie voraus zu setzen scheint. Bey dem Vollkommnern pflegt man gerne das Unvollkommne als solches ins Licht zu setzen, und das Bessere eines reinen Systems nachzuweisen. Wer ein besseres Kleid hat, thut unrecht, wenn er ein altes geflicktes für eben so gut hält, da es nicht so gut ist, und es verräth immer einige Anhänglichkeit an Gewohnheit, die bey Moralsystemen wenigstens nicht statt finden sollte, da die Entdeckungen im sittlichen Gebiete gewiß vom höchsten Interesse sind. Mag das alte Moralsystem immer für die Juden paßlich gewesen seyn; mag es in der Christenheit Nutzen gestiftet haben, ob er gleich sehr gering war, und mehr Wüsteneyen, Klöster, Eremitagen und Mönchsorden bevölkerte, und den Unfug der Sinnesertödtung, eben durch seinen sonderbaren Vortrag begünstigte; mag es noch

jezt, durch erzwungene Erklärungen seinen Nuzen haben: alles dieses kann den ächten Philosophen nicht abhalten, die Vorzüglichkeit des neuern Moralsystems vor jenem innig zu fühlen und einzusehen, um ihm die Achtung zuzuwenden, die es vor jenem verdient.

Dann nur würde ich es gelten lassen, wenn das neuere System keinen Vorzug vor dem alten hätte, und die danaidische Arbeit, beyde harmonisch zu machen, irgend einen Vortheil gewährte. Ich sehe wenigstens für mich keinen Grund ein, warum ich mehr als ein System an die Spitze meiner Thätigkeit stellen sollte. Mir genügt das reine Moralsystem, und macht mir alle andere entbehrlich, die unter einem Wuste mystischen Vortrags versteckt liegen. Ich freue mich, daß das reine Moralsystem, um Unsterblichkeit als Postulat der praktischen Vernunft zu begründen, mich nicht in ein Gefilde von Todtenknochen versezt, die sich zusammen fügen; oder um die Harmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit nachzuweisen, Sonnen und Welten zusammenfallen und unsere Erde anzünden, und den Richter mit Feuerflammen gerüstet, Rache zu nehmen, erscheinen läßt, sondern mir deutlich sagt: du bist im Verhältniß deiner Moralität glücklich.

Wahrheit verachtet den brausenden Bombast eines mystischen Vortrages, und das Spiel mit Bildern verräth immer Herrschaft der Einbildungskraft, die bey ernsthaften moralischen Arbeiten nicht zweckmäßig ist. Gilt die Erklärung, die in allen Bildern Wahrheiten findet, so kann sich auch Asiens Bewohner noch einmal freuen, wenn seine Elephanten, die die Erde

tragen, seine Schildkröten und das Milchmeer, den innern versteckten moralischen Sinn einst enthalten, und ein vielleicht noch glänzenders System, als das Kantische, in seinen Mythen und Bildern, gefunden wird. Mir aber will es nicht einleuchten, daß dieß ein consequenter Weg sey, Religionen gegen Vorwürfe zu retten, die sie zu verdienen scheinen, so wenig als ich es überhaupt mit der Würde des Geistes überhaupt verträglich finden kann, eine so undankbare Arbeit, als die Entkleidung des Mysticismus ist, zu übernehmen.

Wenigstens verdiene ich keinen Vorwurf, wenn ich den dunklen Wirwarr mystischer Moral verwerfe, und die reine deutliche und in ihrem Vortrage richtig dargestellte Moral annehme, und vor allen andern empfehle; wenn ich nachweise, daß nun jene finstere Moral gänzlich unnüz und entbehrlich ist, und dem Menschengeschlechte mit dem faßlichern Vortrag deutlicher Wahrheiten mehr gedient seyn muß, als mit einer unvollkommnen Moral, dunkel vorgetragen.

---

§. 41. S. 333. 334.

Ich hatte die Behauptung widerstritten, daß es möglich sey, „Um Gottes Willen gut zu handeln.“ Hier meynt mein Herr Gegner: „Daß diese Be„hauptung einen guten, und gar wohl zu vertheidigen„den Sinn leide. Um Gottes willen gut han„deln, heißt: seinen freyen Willen durch die Idee von „Gott zum Guten bestimmen lassen. Da dieses nun

„nicht

„nicht anders möglich ist, als so fern wir gut han„deln, aus Achtung für die höchste Heilig„keit Gottes, so ist um Gottes Willen das Gute „thun, nichts anders als religiös seyn. Dieß ist uns „aber in allen den Fällen vonnöthen, wo der freye „Wille für sich nicht stark genug ist, die widerstrei„tende Sinnlichkeit zu überwinden. In allen diesen „Fällen also, müssen wir um Gottes Willen gut han„deln. Wenn man also nur nicht verlangt, daß schlech„terdings alle gute Handlungen um Gottes willen „geschehen sollen, sondern dieses nur unter der Be„dingung fodert, daß der freye Wille nicht „stark genug sey, das Gute in Ausübung „zu bringen, so ist die Foderung sehr vernunft„mäßig. Sie verlangt Religion, wo Religion nö„thig, und zur Moralität unentbehrlich ist."

Diese Einwendung hat allerdings einen glänzenden Schein der Wahrheit vor sich, um so mehr, da die neuere Philosophie der Moral sie in Schuz nimmt, und verdient also eine ernsthafte Untersuchung. Dieses kann nicht anders zweckmäßig geschehen, als daß wir die Hauptmomente derselben in einzelne Säkze zusammen ziehen, und diese dem Urtheile der Vernunft unterwerfen.

Erster Saz: — „Man handelt um Gottes „Willen, wenn man aus Achtung gegen die höchste „Heiligkeit Gottes handelt."

Zweyter Saz: — „Dieß ist in den Fällen nö„thig, wo der freye Wille für sich, nicht stark genug ist, „die widerstreitende Sinnlichkeit zu überwinden."

Drit-

Dritter Saz: — „Solche Handlungen „sind moralische Handlungen, wozu die Religion be„förderlich war.“

Erster Saz.

Hier herrscht eine Inversion der Begriffe. Es frägt sich nämlich, welches ist das Objekt einer Handlung um Gottes Willen? um welcher Ursache Willen geschieht sie? Eine andere Artwort, als: um der Heiligkeit Gottes Willen geschieht sie, ist bey der Voraussetzung meines Freundes nicht möglich. Was kann ich aber darunter verstehen, wenn ich sage: Die Heiligkeit Gottes ist das Objekt der Ueberwindung der Sinnlichkeit? Und anders kann die gegebene Idee: — Nicht um der Moraliät oder des Guten willen, nicht um meinet selbst willen; sondern um der Heiligkeit Gottes willen handle ich — nicht gesezt werden. „Um der Achtung für Gottes „Heiligkeit willen,“ bleibt Objektivität der Handlung: das ist klar. Sagte ich, um der Moralität, oder meinet willen, so sezte ich entweder ein moralisches oder sinnliches Interesse, als Gegenstand der Handlung voraus; nothwendig also muß ich, wo ich um der Achtung für die Heiligkeit Gottes willen handle, ein Interesse dieser Heiligkeit voraussetzen, worauf sich die achtungsvolle Handlung bezieht.

Der Grundsaz wird also unrichtig, weil sich überall kein göttliches Interesse, oder Interesse der Heiligkeit Gottes denken läßt, oder angegeben werden

kann,

kann, welches auch die Unmöglichkeit einer Handlung, in Beziehung auf solch ein Objekt deutlich macht.

Daß eine jegliche moralische Handlung ein objektives morlaisches Interesse zur Seite habe, wenn auch die Handlung der Moralität halben allein geschieht, ergiebt sich aus der Harmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit. Ich bin also genöthigt, dieses Interesse auch in Gott anzunehmen, wenn es gleich nicht den Grund der achtungsvollen Handlung enthalten darf: denn wenn ich es nicht annehme, so ist meine Handlung eine leere moralische Handlung, in welcher keine Harmonie zwischen Zweck und Folge, statt findet: Eine Handlung, die keine objektive Folge hat, oder eine vergebliche Handlung.

Sehe ich mich nun genöthiget anzunehmen; daß ich eine Handlung um Gottes willen darum thue, weil sie eine moralische Handlung ist, so finde ich mich wieder in der Verlegenheit annehmen zu müssen, daß sie, als solche, mit einem Interesse für mich begleitet sey, wie jede moralische Handlung es nothwendig hervorbringt, wenn sie auch nicht der Grund ist, warum sie geschah. Dieß sezt alsdann den Saz fest: „Ich „handle aus Achtung für die Heiligkeit Gottes, um „der Moralität willen.“

Dieses aber bringt die Inversion auf die höchste Stufe, denn es vermischt die Begriffe. Eine Handlung um des Guten willen, ist eine Handlung aus Achtung für die eigne Gesezgebung, nicht aus Achtung fur die Heiligkeit Gottes, welche nur dann statt finden

soll,

soll, wenn die eigne Kraft des moralischen Gefühls, nicht zureicht.

Gehen wir weiter, so finden wir, daß die Idee Heiligkeit Gottes auch den subjektiven Grund unserer Handlungen enthalten könne.

Um auszumitteln, ob eine solche Handlung möglich sey, müssen wir vor allen Dingen, den Begriff der Heiligkeit Gottes, festsetzen. Sie bedeutet nach dem Moralsystem: „Die vollständige und nothwendige Uebereinstimmung, eines vernünftigen „Wesens, mit dem Sittengesez — Die Erhabenheit „über alle Einschränkung durch praktische Gesetze — „Moralität ohne Gehorsam, Verbindlichkeit und „Pflicht, nicht aus Achtung fürs Gesez, sondern aus „Liebe zu demselben ohne Selbstzwang, ohne subjektive Hindernisse — der Besiz völlig reiner morali„scher Gesinnungen."

Aus dieser getreuen Darstellung ergiebt sich, daß die Heiligkeit Gottes, so wie die Achtung gegen dieselbe, für endlich moralische Wesen eine bloße Idee sey. Es ergiebt sich, daß sie weder Grund, noch Motiv unserer Handlungen enthalten könne. Was kann ich, bey ihrer Vollständigkeit, um Ihres willen wohl thun? Was für eine Beziehung auf sie haben? Keine. Wir müssen also nicht weiter davon reden, daß wir um der Heiligkeit Gottes willen; oder einer bloßen Idee willen, aus Achtung für sie, handeln können, denn auch dieses bleibt eine leere Handlung — sondern wir müssen den Saz allenfalls

so geben: „Die Idee der Achtung der Heiligkeit Got„tes, muß den Grund des Bestrebens nach ihr, um „unsrer eignen Moralität willen, enthalten."

Könnten wir nun auch inconsequent genug seyn, dieses zuzugeben, nämlich als eine Handlungsart vernünftiger Wesen, so würde mein Freund dadurch noch nichts gewonnen haben, weil Er von der Behauptung abstrahiren müßte, daß die Heiligkeit Gottes, der objektive Gegenstand unsrer Handlungen seyn könne. Denn durch die Worte: um Gottes willen, wird die Objektivität, von dem moralischen Gegenstand der Handlungen nothwendig ab- und auf die Heiligkeit Gottes hingeleitet.

Wir haben also keinen Ausweg, als jene subjektive Bedingung anzunehmen, wodurch die Idee der Heiligkeit Gottes ein Grund unserer Handlungen werden kann. Dieses geschieht allein, daß die Heiligkeit des höchsten Ideals unser Bestreben, ihr ähnlich zu werden, reizen müßte.

Hier stellt sich uns aber ein zweyfacher Canon dar, der unserer Moralität zum Grunde liegen soll.

Erster Canon, des Sittengesetzes: — „Du kannst nur das oberste Gut erreichen, folg„lich muß dieses dein Zweck seyn." —

Zweyter Canon: (aber nicht des Moralgesetzes) — „Du kannst mehr als das oberste Gut nie „erreichen; du mußt dich aber bestreben, mehr oder „das höchste Ideal zu erreichen, wenn du auch gleich „nicht

„nicht die geringste Stufe über dem obersten Gute er„reichen kannst." —

Erster Canon.

„Du kannst nur das oberste Gut erreichen, „folglich muß dieses dein Zweck seyn."

Dieser Canon der praktischen Vernunft erschöpft alles. Er zeigt dem endlichen moralischen Wesen die höchste Stufe der Vollkommenheit, die es erklimmen kann, in der Idee. Er enthält zugleich die höchste Anfoderung an die Pflicht, aus Achtung für das Gesez, so viel möglich, zu handeln. Der Mensch greift nicht nach einem Schattenbilde, rennt nicht nach Phantomen der Einbildungskraft, sondern eilt nach einem Ziele, das seinen Kräften angemessen ist. Dadurch enthält er einen gültigen Grund, für endlich moralische Wesen, in ihren sittlichen Handlungen. Er enthält alles, was ein endlich moralisches Wesen, vernünftiger Weise motiviren kann, und den Willen verstärken im Kampf mit der Sinnlichkeit. Er zeigt einen realen Zweck, der wirklich zur Verstärkung der sittlichen Kraft beytragen kann, eben weil er einen erreichbaren, realen Zweck darstellt; und was er nicht vermag, kann die Immagination nicht leisten, die sich auf ein leeres, erkannter Weise vergebliches Ideal bezieht. Dieses leistet er seiner Natur nach, weil er nicht täuscht, und nichts Unmögliches fodert.

Zweyter Canon.

„Du kannst nie mehr, als das oberste Gut „erreichen; du mußt dich aber bestreben, mehr, oder „das höchste Ideal zu erreichen, wenn du auch gleich „nicht die geringste Stufe, jenseit des obersten Guts, „überschreiten kannst.“

Die Leerheit dieses Canons fällt von selbst in die Augen. Der erste Saz, den er enthält: „Du „kannst nie mehr, als das oberste Gut erreichen,“ sezt zugleich die ganze Vergeblichkeit des Bestrebens nach einem höhern Ideal ins Licht, und enthält einen andern wahren Canon: „Deine Pflicht fodert nicht, „das Unmögliche, sondern allein das Mögliche zu „realisiren, weil ersteres ein unvernünftiges Bestreben „wäre, sobald du überzeugt bist, es nicht erreichen „zu können.“

Hingegen findet keine Einwendung statt, weil jede Bemühung, das Unmögliche möglich zu machen, ein Attentat gegen die Vernunft ist, und die Realisirung eines Widerspruchs schlechthin nothwendig voraussezt, folglich vernunftlos ist.

Das Bestreben, die höchste Heiligkeit Gottes zu erreichen, bey der Ueberzeugung, daß es völlig unmöglich sey, sezt also ein vernunftloses, eitles Bestreben voraus, einen Widerspruch zu realisiren.

Nehmen wir die Ueberzeugung dazu, daß es uns unmöglich sey, auch nur eine Stufe des obersten Guts zu ersteigen, so ruft uns dieser Canon sogleich

zur Ordnung und zum vernunftmäßigen Bestreben, nach Anleitung des ersten Canons zurück.

Sollte er aber nicht als Verstärkungsmittel dienlich seyn? Diese Frage leitet uns auf

den zweyten Saz.

„Handlungen um Gottes Willen, sind in den „Fällen nöthig, wo der freye Wille für sich nicht „stark genug ist, die widerstreitende Sinnlichkeit zu „überwinden."

Zum Verstärkungsmittel gehört, daß der Grund, von dem es ausgeht, ein reales und erreichbares Gut enthalte, welches es verspricht und vorstellt; oder es enthält ein bloßes Phantom. Die Idee der höchsten Heiligkeit Gottes ist für die Vernunft ein Nebensaz ihrer Vorstellungen von Gott, ohne in der mindesten Verbindung von Einfluß auf sie selbst. Es ist die bloße Idee, unter welcher sie sich die Existenz Gottes, als des höchsten sittlichen Wesens denkt; weiter nichts.

Vernunft und Bescheidenheit machen es dem endlichen moralischen Wesen zur Pflicht, sich in den Schranken seiner Natur zu halten, und nie den thörichten, in der Ueberzeugung als unmöglich begründeten Wunsch zu haben, ihm gleich zu werden. Die Idee seiner Unerreichbarkeit dämpft die Arroganz des Eigendünkels, die allein ernstlich wünschen kann, ihm gleich, das ist, Gott selbst zu werden. Fodern wir aber ein nicht ernstlich gemeyntes Bestreben, ihm

gleich,

gleich, oder heilig zu werden, wie Er es ist, als Verstärkungsmittel, so fällt der ganze Grund zur Verstärkung hinweg.

Daß dieß überhaupt unmöglich sey, zeigt die Zusammenfügung folgender Sätze:

„Ich bin überzeugt, nie das oberste Gut übersteigen zu können.“

„Ich muß es zu übersteigen suchen.“

„Gott ist völlig unerreichbar.“

„Ich muß mich ihn zu erreichen bestreben.“

„Die Vernunft gebietet, nur das Mögliche zu wollen.“

„Etwas gebietet, auch das Unmögliche zu wollen.“

„Die Vernunft stellt uns als Zweck das höchste Gut (oberstes und vollendetes Gut) dar, nicht aber uns zu einem Wesen zu machen, das als höchstes moralisch-vollkommenstes Wesen die Harmonie der Natur und Sittenwelt bestimmt.“

„Und doch ist es Pflicht zur Verstärkung der Moralität, sich zu bestreben, ein Wesen zu werden, welches dieses bestimmt.“

Die Widersprüche dieser Sätze sind völlig einleuchtend. Mein Bestreben, dem höchsten Wesen ähnlich zu werden, verläßt nothwendig den Weg der Verstärkung der Sittlichkeit, weil es nicht dahin leitet, unmoralisch zu handeln, als endliches Wesen, sondern die Harmonie der Natur und Sittenwelt zu bestimmen. Jenseit dem höchsten Gut, hat alle Mo-

ralität im endlichen Sinne, ein Ende, und das Gebiet der Erhabenheit über alle Einschränkung durch sittliche Gesetze, nimmt seinen Anfang. Wie kann ich denn daher ein Motiv zu einer Moralität herleiten, die unter Gesetzen besteht, und Pflichten voraussezt? Wo in der Idee eines vollkommnen freyen Wesens ein Motiv finden, das für mich unvollkommnes endliches Wesen paßlich wäre? wo die allervollkommenste, mir in nichts gleiche Natur Gottes, als Bestimmungsgrund für meine Handlungsart, die aus einer ganz verschiedenen Quelle entspringen muß, weil sie ganz anders ist, vernünftig gebrauchen und anwenden? Ich kann nicht gut seyn, wie Gott es ist, weil er es auf ganz andre Art ist als ich. Seine Heiligkeit, ist göttliche Natur; meine — das Werk einer unvollkommenen. Ich kann nicht heilig seyn, weil Er es ist, da meine Bestimmung nicht Heiligkeit, sondern Tugend ist. Mein Bestreben, heilig zu seyn, wäre ein Bestreben, gegen meine Bestimmung, oder ein vernunftwidriges Bestreben.

So wahr ist es, daß ein vernünftiges endliches Wesen, nur dann sich selbst genügt, wenn es das Mögliche zum Gegenstand seines Bestrebens macht; und so wenig ist ein Bestreben nach dem Unmöglichen nur vernunftmäßig, weil es in ihr keinen Grund findet.

Eben so wenig will mir der Saz einleuchten, daß der freye Wille stärker werden könne durch die Vorhaltung der Idee von der Heiligkeit Gottes. Gerade das Gegentheil muß diese Idee nach dem Gange unse-

unserer moralischen Natur leisten. Die Idee, Gott vermag alles, ohne Kampf nach einer vollkommnen Natur, muß nothwendig die Idee, du vermagst dieß nicht, hervorbringen; und hiedurch wird die Kraft mehr abgespannt als erweckt. Die Idee, ich will das Unmögliche, muß mich zurück schrecken, der ich allein durch die Idee des höchsten Gutes als möglich gestärkt werden kann. Man sage dem lahmen, er solle laufen, er wird lächeln. Man sage ihm, daß er sich der Krücken bediene, und er wird danken, wenn er es sonst nicht wußte. Nur die Vorstellung, daß unsern Kräften etwas möglich sey, kann sie spannen: Nur die Vorstellung, daß etwas unerreichbar sey, wird uns abhalten, darnach zu streben.

Und was für eine Art Handlung würde eine solche seyn, die eine bloße Täuschung zum Grunde hat? doch wohl keine moralische; folglich auch keine Handlung, zu welcher ein gültiges Motiv verhanden ist. Denn ist meine Handlung nicht moralisch gut, so ist sie ohne Zweck, d. i. sie ist nicht um des Guten willen gethan, sondern aus einem fremden Grunde, aus einem Zweck, der ins leere, Vernunftlose abläuft, weil Gott etwas ist, was ich nicht seyn kann. Sie ist also eine Handlung ohne Werth, d. i. keine gute Handlung: denn ohne Werth kann nichts gut seyn.

Der Scharfsinn meines Gegners fühlte dieses nur allzugut; denn er wünscht nicht, daß alle unsere Handlungen religiös seyn möchten. Dieses aber beweißt auch, daß er religiöse Handlungen nicht für gute oder moralische Handlungen gelten lassen will: sonst

wäre sein Wunsch sehr antimoralisch. Was hilft mir nun alle Religion, wenn die Handlungen, die sie veranlaßt, keinen moralischen Werth haben; wenn die Ueberzeugung, sie seyen nicht um des Guten willen geschehen, sie nicht zur Tugend und Harmonie zwischen ihr und Glückseligkeit gelangen lassen, mit einem Wort, wenn sie mich nicht tugendhaft machen kann, oder meine Handlungen ohne Werth läßt? oder giebt es ausser dem moralischen Werthe noch einen andern?

Aber doch sagt mein Gegner, der nicht überall religiöse Handlungen wünscht, im

dritten Saz:

„Solche Handlungen sind moralische Handlun„gen, wozu die Reilgion beförderlich war."

„Die Vernunft," sagt mein Gegner, „verlangt „Religion, wo Religion nöthig und zur Moralität „unentbehrlich ist."

Ich gestehe, daß mir diese Stelle sehr dunkel ist. Mein Gegner ist ein sehr consequenter Mann, und es muß hier etwas verborgen liegen, was aus den Worten nicht leicht auszumitteln steht. Entweder versteht er unter religiösen Handlungen, moralische Handlungen; dann aber hätte er keinen Grund zu wünschen, daß nicht alle Handlungen religiös seyn möchten. Oder er versteht unreine Moralität, weil eine religiöse Handlung nicht aus der reinen Quelle des Sittengesetzes allein abfließt; aber dann steht ihm der Saz im Wege, daß eine nicht rein moralische Handlung ohne Würde und sittlichen Werth ist. Denn

müssen

müssen wir sie aus einem andern als moralischen Grund deduziren, so enthält sie den Werth des Grundes, der sie angab, folglich keinen moralischen Werth. Das Einzige, was noch angenommen werden kann, ist die Idee der Cooperation der Religion, gemeinschaftlich mit dem moralischen Vermögen. Ich möchte von meiner Seite nicht gern gegen einen Mann ungerecht seyn, dessen Verdienste meine aufrichtigste Hochachtung verdienen; darum will ich lieber irren, und jeden mir denkbaren Fall nehmen, der jene Behauptung veranlassen konnte.

Bey allem dem aber sehe ich nicht ab, daß eine Handlung durch Cooperation eines aussermoralischen Mittels bewirkt, eine moralische Handlung genannt werden könnte. Denkt sich mein Gegner die Moraltheologie bey der Mitwirkung, so ist sein Streit gegen mich leer: denn ich habe es mit der symbolischen, herrschenden und positiven christlichen Religion zu thun, und alles, was ich gesagt habe, bleibt gültig, wenn er die Moralreligion darunter versteht. Die objektive christliche und Moralreligion, sind himmelweit unterschieden.

Indessen gestehe ich ein, daß, da ich mich nicht überzeugen kann, daß die Moralreligion von den neuern Moralphilosophen richtig angegeben sey, ich auch nicht mit meinem Gegner, auf den Fall einstimmen kann, wenn er die Moralreligion als mitwirkend ansieht.

Der Moralphilosoph sieht sich nämlich genöthiget, die Religion aus der Moral, als Folge zu deduziren, nicht aber die Moral aus der Religion. Moralität ist also das Stärkere, welches religiöse Gesinnungen veranlassen kann; „die Religion aber vermag nicht Moralität zu bewirken: sonst würde sie „die Quelle, aus welcher die Moral abflösse."

Die Definition der Moralreligion vermischt unvereinbare Begriffe: „Sie soll die Vorstellung der „wesentlichen Vernunftgesetze, als göttlicher Gebote, „und der Tugend zugleich seyn."

Vorstellung der Vernunftgesetze, als Gesetze eines endlichen Willens, sind für sich bestehende Ideen, aus dem moralischen Vermögen allein. Vorstellung der Vernunftgesetze als göttlicher Gebote allein, würde den reinen Begeiff einer unvermischten Religion enthalten, die nur in dem Sinne als moralisch auftreten dürfte, als die göttlichen Gebote praktisches Wirken überhaupt zum Zweck haben. Eine Handlung, die blos deßhalb geschieht, weil sie als göttliches Gebot angesehen wird, würde alsdann eine religiöse Handlung; aber nichts weniger denn eine moralische Handlung seyn.

Jene Inversion und Vermischung von Begriffen, welche in Eins unter dem Namen Moralreligion geschmolzen wird, ist überhaupt unzulässig, weil sie heterogene Begriffe, nämlich den Begriff der unabhängigen Freyheit des moralischen Wesens von

etwas

etwas anderm als seiner eigenen Gesezgebung, mit dem Begriffe der Abhängigkeit von göttlichen Geboten (denn Gebot führt den Begriff der Abhängigkeit nothwendig bey sich, und ist von einer Admonition durchaus verschieden) vereinigt. Sie enthält also Begriffe, die sich in adjecto widersprechen: denn von der einen Seite behauptet das Sittengesez eine freye Unabhängigkeit von irgend etwas als sich selbst, und von der andern Seite heischen göttliche Gebote Unterwerfung und Gehorsam.

Man kann durch die Angabe, einer freywilligen Unterwerfung, und eines ungezwungenen Gehorsams, jenen Widerspruch nicht retten, weil dieses durch eine neue Inversion von Begriffen geschehen würde. Gebieten und Freyheit, Gehorchen und Zwanglosigkeit sind wieder unvereinbar. Nur Gebieten und Unwerfung; Gehorsam und Pflicht zu gehorchen, vertragen sich mit einander.

Die Definition der Moralreligion enthält also: „Die Definition der Moral und der Religion, als „zwey verschiedene Dinge, in Einem; als zwey sich widersprechende in Einem, und ist also durchaus fehlerhaft. Jene Religion, die ich bereits angegeben habe, kann allein gelten, aber sie wirkt nicht Moralität, sondern ist der Erfolg, rein moralischer Gesinnungen; das Gefühl der Ergebenheit, Dankbarkeit und Zuneigung zum Geber des moralischen Vermögens, ist eine Religion, die ohne alle mögliche Hinsichten, nicht um zu erhalten, oder auf Interesse, sondern nachdem sie erhalten hat, rein der weisen

Quelle alles Guten sich nähert, rein wie die heitere Quelle der Tugend, zur Gottheit hinaufsieht, und in der Empfindung zu gleichem Zwecke als moralisches Wesen zu wirken, mit unaussprechlichem Gefühle, eine Aehnlichkeit mit Gott sieht, die eine Freude gewährt, weil sie eines so erhabenen Wesens, als ein moralisches ist, würdig ist. Sie siehet die sittlichen Gesetze der Freyheit nicht als Befehle oder Gebote Gottes an, sondern als ein erhaltnes Geschenk Gottes, welches mit Freyheit benuzt werden darf. Dadurch wird sie edler und verträgt sich mit dem praktischen Vernunftvermögen, da jene Religion sich selbst widerstreitet.

Zwar bin ich nicht arrogant genug, auf eine decidirende Stimme unter den Moralphilosophen Anspruch zu machen; aber den bescheidnen Wunsch wird mir keiner verargen, das Angeführte zu prüfen, und über meine Behauptung mit dem Ernste der Untersuchung zu urtheilen, die die Wichtigkeit des Gegenstandes verdient. Religion der Freyheit erhebt die Seele — Religion der Unterwerfung stimmt sie herab — wenigstens leistet jene mehr, als diese.

Mein Gegner scheint über die Begriffe von Geboten, Gehorsam und Befehlen, eine Meynung zu haben, die das, was ich davon gesagt habe, entgegnet.

Seite 336

sagt er: „Die Gebote sind nicht auf die Macht des „Gebietenden gegründet, sondern auf seine Heilig„keit. Ihr sollt heilig seyn, denn ich bin „heilig.“

Daß

Daß dieses Mosaische Gesez hier nichts entscheide, haben wir bereits gesehen. Aber der Herr Verfasser vergißt, in der Zergliederung dieser Worte gehörig zu verfahren. Obgleich die Stelle im ganzen, einen zwar unhinlänglichen, doch den Grund angiebt, denn ich bin heilig, so fließt doch der Befehl nicht aus dem Grunde der Heiligkeit, sondern er ist blos das zutretende Motiv. Ihr sollt, ist Gebot der Macht, heilig seyn, der Inhalt desselben: denn ich bin heilig, das zutretende Motiv. Aus diesem Gesichtspunkte der Macht Gottes diduzirt Moses geradezu dieses Gebot. „Denn „ich bin der Herr (der Machthabende) euer Gott; „darum sollt ihr euch heiligen.“ — Kann der Grund des Gebots wohl deutlicher angegeben werden? Leviti. 11, 44. Im 30sten Vers des 18ten Kapitels sagt er in gleichem Geiste: „Darum haltet meine Gebote, „denn ich bin der Herr. — Lebt sittlich, als gehorsame Kinder (die der Macht ihrer Eltern unterworfen „sind) und seyd heilig in eurem Wandel, denn es „stehet geschrieben: Ihr sollt heilig seyn, denn ich „bin heilig.“

So sagt Petrus 1. Pet. 1, 14. 15. 16. und bezieht sich auf die Macht Gottes.

Sobald die Heiligkeit Gottes der einzige Grund unserer Heiligkeit seyn soll, so darf das Gebot derselben nicht mit Drohungen der Macht begleitet gehen. Und doch geschieht dieß: „Darum spricht der Heilige: „weil ihr weichet vom Wege meiner Gebote (nicht „heilig seyd) weil ihr verwerfet meine Worte ꝛc. so

„soll

„soll euch eure Untugend seyn, wie eine einsinkende „Mauer, die plözlich zertrümmert, und die zerschmet„tert. ꝛc. Esai. 30, 11. 12. 13. ꝛc.

Es ist also entschieden, daß das Gebot der Heiligkeit auf die göttliche Macht, es geben zu können, begründet werden müßte: denn Gebote sind in keinem Sinne zulässig, wenn der, der sie giebt, nicht die Macht hat, es zu thun, sondern leere Usurpation. Sie muß nothwendig vorausgesezt werden, wie Abhängigkeit bey Gehorsam. Ein göttlicher Befehl, ohne Macht, die sie geben kann, und allein geben kann, ist ein leeres Unding: denn es hört auf, Befehl zu seyn, und würde ein bloßer Rath werden, der allein mit Unabhängigkeit besteht. Wie groß aber der Unterschied zwischen einem Rath sey, und einem Befehle, zeigt schon die Form des Vortrages. Nie bedient sich leztere der Formel, Ihr sollt; sondern Ihr würdet wohl thun, wenn ꝛc.

Lassen die Moralphilosophen die Worte nicht nach den Begriffen zu, die sie enthalten, so setzen sie wenigstens unrichtige Worte an die Stelle derjenigen, die sie gebrauchen sollten.

Man zeige nun, wie ein Gebot sich auf Heiligkeit ohne Macht gründen könne? Wie die Voraussetzung einer höchst vollkommnen Natur, ein Regulativ für eine unvollkommne, und wie das Unerreichbare zu Pflicht gemacht werden könne, ohne die Freyheit des endlich moralischen Wesens zu beeinträchtigen? Ich finde keinen Sinn in einem Gebot, das nicht gebietet, oder einem Befehl, der nicht befiehlt, sondern

den

den sie angehen, frey läßt, ob er es thun oder nicht thun will. Uebrigens, kann auch wohl irgend ein Gebot, selbst im weitesten Sinne des Worts, ohne Inconsequenz einem Menschen gegeben werden, der völlig unabhängig und sein eigner Herr ist, wenn auch seine Vernunft nichts dagegen erinnern könnte, daß das Gebot nicht gut seyn sollte? Werde ich im Besiz meiner Freyheit darum handeln, weil ein anderes Etwas mir auflegt, das ich gut finde, oder werde ich handeln, weil ich es gut finde? Gehorche ich im Falle, wenn ich etwas selbst als gut erkenne, und deshalb thue, und ist nicht der zutretende Befehl etwas ganz überflüssiges? Denn thue ich Gutes ohne Ueberzeugung, daß es gut sey, blos weil ein Gebot vorhanden ist, ist es dann auch noch etwas moralisch Gutes?

Endlich ist das göttliche Gebot so gut wie kein Gebot: denn es ist Summarisch, und auf keinen einzigen Fall anwendbar, der nicht ohnehin schon vom eignen Sittengesez bestimmt ist, und es leistet also gar nichts.

Er sagt im Allgemeinen: Ihr sollt heilig, oder gut seyn. Aber es sagt mir nicht in irgend einem spezifischen Falle, was gut ist: denn dieses beurtheilt allein das Moralgesez des Menschen; und jenes göttliche Gesez hat kein Organ, um das, was gut ist, deutlich zu machen. Ueberall muß also das eigne Sittengesez, als allein das Gute beurtheilend, zur Quelle der Thätigkeit angenommen werden, da das göttliche Gebot, unserm Urtheile nichts zusezt, unsere Einsichten weder bereichert noch reinigt, und über-

überall in keinem einzelnen Falle mir das Gute kennbar macht. Ich bin also immer genöthiget, auf mich selbst zurück zu kommen. — Gottes Gebot sagt nur: seyd heilig; aber worin das Gute bestehe, was allein zu einer moralischen Handlung mich motiviren kann, davon sagt es nichts. —

Aber alles, was dein eignes Gesez dir vorschreibt, ist auch Gottes Gebot! So muß ich also erst in meiner eignen Vernunft und ihrem Urtheile aufsuchen, was göttliche Gebote sind; ich muß zuförderst mich zu überzeugen suchen, daß nach meinem moralischen Gesetze ein Fall gut sey — um bestimmen lassen zu können, daß es Gottes Gebot sey, das ich befolgen soll. Dann aber wird ja die Vernunft die Stütze des religiösen Handelns und nicht die Religion die des moralischen Handelns: denn die Religion giebt ja nicht an, was gut sey, und kann also dasselbe nicht unterstützen oder befördern, sondern dieß thut die praktische Vernunft.

Man nehme einen Menschen, der bereit ist, einen Irrthum zu begehen. Das Sittengesez ist zu wenig gebildet, ihm hinreichende Einsicht über den Fall geben zu können, oder, es ist eben dadurch nicht stark genug, dem Irrthum zu widerstehen. Hier wäre also der Fall, wo Religionshülfe nöthig wäre. Was thut sie? sie sagt im Allgemeinen: handle gut! das aber sagt mir schon meine eigne Vernunft. Sie, die Religion soll nun suppliren, was dem Sittengesez abgeht. Auf den spezifischen Fall aber hat sie sich nicht eingelassen: denn sie sagt mir nicht, was gut sey, und belehrt

belehrt mich nicht über den Irrthum. Was kann also der Irrende für einen Gebrauch von der Moralreligion machen, da sie ihn überall verläßt, wo die Einsichten des moralischen Wesens nicht hinreichen? da er sie zur Stütze aufruft, und sie nicht helfen kann?

Noch einen andern Fall. Ich bin völlig überzeugt, was gut sey, — aber die Sinnlichkeit wirkt in einer Stärke, daß der sittliche Mensch nothwendig verliehren muß. Was kann die Religion in diesem Falle helfen? Auf welche Art wirkt sie? durch Bereicherung der Einsicht? Nein! — Durch verstärkende Ueberzeugung? Nein! denn sie wirkt nicht auf einzelne Fälle, weder durch Verstärkung der Gründe, die die Vernunft nicht selbst bildet und denkt; sie unterwirft keiner Macht, und sezt also dem Sinnlichen kein Gegengewicht entgegen.

Bey dieser Lage der Sache kommt also der bekämpfte moralische Mensch um kein Haarbreit weiter, als ihn das Sittengesez ohnehin leiten würde. Das summarisch verfahrende Religionsgesez, giebt für den einzelnen Fall weder Gründe noch Motive, die in der Vernunft nicht ohne Religion vorhanden wären, als göttliches Gesez betrachtet. Daß mein Wille zugleich göttlicher Wille sey, verstärkt die Federkraft des Willens nicht: denn läßt seine äusserste moralische Spannung ihm den Sieg nicht zu, so kann es ihm nichts helfen, wenn der nun leidende moralische Wille zugleich in den Eigenschaften Gottes begründet ist: denn dieses ist nur eine relative Idee, bey welcher keine aktive und unmittelbare Cooperation der Macht Gottes, die Sinnlich-

lichkeit zu unterwerfen, gedacht werden darf, weil sonst die Handlung nicht Handlung eines endlichen, sondern unendlichen moralischen Wesens würde, und Anwendung göttlicher Macht alle Moralität aufhöbe.

Nehmen wir nun gar die Handlungen der Menschen, wie sie die Erfahrung angiebt, und nach welcher der größte Theil, und sogar jede Handlung, die nicht vollkommen den Foderungen des Sittengesetzes entspricht, ihren Grund darin haben, daß das moralische Vermögen nicht dahin in dieser Zeit gebildet werden kann, daß es in allen Fällen rein moralisch wirke, sondern nothwendig den Resultaten seiner Unvollkommenheit ausgesezt bleibt, so ergiebt sich auch die Wahrheit, daß es Fälle geben müsse, wo alle mögliche Wirkungsarten nichts dazu beytragen können, die Sinnlichkeit zu unterwerfen. Wo der Fall möglich ist, muß wieder nothwendig angenommen werden, daß das praktische Vermögen an sich stark genug sey, bey gehöriger Anstrengung seiner Kräfte das zu leisten, was es leistet.

Wenn nun der religiöse Mensch aus Gründen der Religion gehandelt zu haben glaubt, so geschah dieses lediglich durch Täuschung. Denn die Religion ist, wie wir gesehen haben, für keine einzelne Fälle organisirt; sie wirkt also im Grunde nicht, sondern indessen der Mensch glaubt, sie wirke, wirkt das eigne moralische Vermögen, das allein ein unbestimmbares Organ besizt, wodurch es seine Gesetze realisiren kann. Nicht die Religion wirkt, oder wirkt durch ihn, sondern das moralische Prinzip wirkt mit thätiger Kraft, ausschließend und allein, da sie allein der Conduktor

ist,

ist, der auf die Sinnlichkeit reelle Wirkungen möglich macht. So täuscht der selbstthätige Mensch sich selbst, sezt bey der Religion ein kräftig wirkendes Organ voraus, welches auf sein moralisches Vermögen wirken könne, wo keines ist, und die religiöse Idee ein isolirter relativer Saz bleibt, der unthätig in der Idee ist, und mehr nicht wirken kann, als jede andere Idee, die jener substituirt würde. Denn ich kann auch die Idee an die Stelle sezen, alle gutdenkende Menschen wollen es; aber Ideen verstärken keine Kraft, die auf der äußersten Stufe ihrer Tendenz gedacht wird, weil sie nicht aktiv auf sie einfließen, sondern relativ blos gesezt werden. Millionen können dasselbe wollen, aber die Kraft, die wirken soll, bleibt auf ihrem Standpunkte, und es ist und enthält nicht mehr als mein einzelner Wille: denn sie vermehren die Gründe nicht, und der Mensch kann bey endlos-möglichen Willen Anderer ausser ihm, nur den einzigen Grund haben, zu wollen, weil dieß zu wollen, gut sey, da alle Andere, aus eben diesem Grunde es wollen.

So verläßt uns also die Religion mit Gründen und aktiver zutretender Kraft, und wir bleiben in allen Fällen auf unser eignes Vermögen eingeschränkt, das nirgends einen Zuwachs oder Verstärkung findet oder Kraft, die nicht in ihm selbst schon vorhanden wäre und durch das Sittengesez erweckt werden könnte.

Weiter, so ist die Religion für uns kein Gewinn, und kann ihrer Natur nach nicht wirken. Denn der Moralphilosoph behauptet, daß ihre Foderungen durchaus gleichlautend mit dem

Sittengesez des Menschen seyen; sie enthält also nicht mehr als das Sittengesez selbst, und kann schon deshalb keine andere Gründe darbringen, Aktivität zu bewirken, als das Sittengesez selbst. Aber zugleich ergiebt sich, daß dadurch behauptet werde: die Religion sey das Sittengesez selbst, oder, das Sittengesez die Religion. Denn eine Wissenschaft, welche in allem nur einerley Gegenstände des Erkenntnisses enthält, ist nur eine und dieselbe Wissenschaft, die in jeder Sprache ihren eignen Namen, und mit Unrecht in jeder individuellen zwey verschiedene Namen führt, wenn man dadurch zweyerley Arten vorstellen will. Zwey völlig gleichlautende Ideen können zur Verstärkung der Wahrheit, schon deshalb nichts beytragen, eben weil sie gleichlautend sind, und auf gleiche Weise kann der Wille Gottes, der völlig gleichlautend mit der praktischen Vernunft ist, nichts verstärkendes enthalten.

Aber eine noch größere Inconvenienz entspringt aus dieser Behauptung. Eine jegliche moralische Handlung ist nämlich zugleich nothwendig eine religiöse Handlung. Eine jegliche religiöse Handlung zugleich eine moralische Handlung. Denn da die Foderungen beyder durchaus gleichlautend sind, so verschwindet jeder Unterschied zwischen beyden von selbst. Der Moralphilosoph begeht unstreitig darin einen Fehler, daß er bey der Vorstellung von Gott, als einem Wesen, das gleichlautend mit dem Moralgesez will, zu viel voraussezt. Diese Idee kann und darf nichts weiter seyn, als ein objektiv historisch gegebener Saz: Gott kann

nur das Gute wollen. Er ist gleich dem ersten Satze: Alle moralische endliche Wesen wollen, als solche, das Gute. Es ist nichts weiter als eine Beschreibung, wie wir uns Gott denken, ohne daß dieser Saz Einflüsse eigner Art, auf den moralischen Menschen haben könnte.

Dieß erhellet auch schon, indem der Moralist die unabhängige eigene Gesezgebung anerkennt, wodurch Gottes Gesetze, nicht als befehlend vorgestellt werden dürfen, sondern blos als erzählend — nämlich, daß auch Gott das Gute seiner Natur nach wolle. Dieses aber constituirt keine Religion: denn nach dieser „soll der Wille Gottes, als Vorschrift und Ge„bot eines Gesezgebers, dem man Gehorsam schuldig „sey, angesehen werden.

Hier ist nun eine neue Schwierigkeit, nämlich: „Die Unabhängigkeit der eignen Gesezgebung kann „keinen Gesezgeber ausser sich erkennen, als unabhän„gig. Denn so ist kein Charakter in der göttlichen „Gesezgebung, der sie als vorhanden nachweise, da sie „kein einziges Gesez enthält, das nicht gleichlautend mit „unsern eignen Gesetzen wäre;" folglich ist die göttliche Gesezgebung an nichts zu erkennen, und überdem völlig für den moralischen Menschen überflüssig, dem sie in gar nichts zu statten kommt, weil sie in sich nichts von seiner eignen Gesezgebung unterscheidet, und hier also blos historisch vorausgesezt wird; oder wohl gar blos, so wie sie mit Einfluß gedacht wird, als Hypothese.

Beschluß.

Ich endige diese Apologie mit der Erklärung, daß mir der litterarische Streit mit meinem Gegner ein ächtes Vergnügen gewährt hat, da ich ernstlich wünschte, von einem Manne seiner Art, der mit Gelehrsamkeit und ächter Philosophie, die Urbanität eines achtungswürdigen Schriftstellers verbindet, beurtheilt zu werden. In der Hauptsache sahe ich Ihn mit Vergnügen auf meiner Seite, und seine Bemühung, die christliche Religion vom objektiven Unrath zu säubern, wirkt mit der meinigen auf gleichen Zweck. Um so viel lieber war mir sein Streit, da er mich auf die nähere Berichtigung praktischer Gegenstände leitete, und vielleicht eine Veranlassung wird, so manches derselben ins reine zu bringen.

Was ich vorzüglich wünschte, wäre: daß Er das Moralsystem allein zum Gegenstande künftiger Untersuchungen machte, und mir dadurch Gelegenheit gäbe, entweder mich eines Bessern zu belehren, oder mitzuwirken, daß dieses durch reinere Grundsätze geläutert würde. Er besizt, was zum reifen und tiefen Forschen gehört, und ich würde Ihm danken, wenn Er mich dadurch aus so manchen Verwickelungen hälfe, die ich darin wahrnehmen zu dürfen glaube.

Apo=

Apologie
gegen
Herrn Döderlein.

Herr D. Döderlein hat im fünften Stücke seiner theologischen Bibliothek eine Rezension des Werkes, Christus und die Vernunft, ins Publikum ausgehen lassen, welche mir völlig unerwartet seyn mußte, da sie ganz nichts von allem dem enthält, was dem moralischen Charakter eines Theologen und den Kenntnissen eines Doktors der Theologie, von Herrn Döderleins Art, entspräche.

Die Grobheit eines Aristarchen, und die Ungeschliffenheit des Charakters, den sie an sich trägt, verrätht irgend einen kleinen Magister, der dem Herrn Doktor ein Compliment damit machen wollte, welcher dabey nichts übels that, als daß er die Schwachheit begieng, sie seines Namens und seines Werkes nicht unwürdig zu finden.

Ich erkläre also vor allen Dingen sehr feyerlich, daß ich sie nicht für das Werk des schätzenswürdigen seligen Döderleins halte, weil es unmöglich ist, daß ein Lehrer der Religion zugleich so viel den moralischen Charakter entehrendes und so viel Unwissenheit besessen habe, als der Verfasser dieser Rezension verrätht.

Wenn ich nun auch das Recht hätte, den ungezognen jungen Magister zu züchtigen, so muß ich doch gestehen, daß ich es meiner unwürdig finden würde, Ungezogenheiten und hämischer Bosheit etwas mehr als Scherz und Laune entgegen zu setzen, welche ich aber zu belegen für meine Pflicht halte.

Ich übergehe demzufolge den Eingang der Rezension völlig, und verzeihe ihn dem Herrn Magister, mit allem dem Mitleiden, das er verdient.

Der Herr Magister beginnt also: „Den Anfang macht die schon oft versuchte Entkräftung des „(jezt nicht mehr üblichen) Beweises für die Göttlichkeit des Christenthums aus der Verbreitung desselben, wovon die Ursache nicht in der Würde und „innern Güte dieser Religion; sondern darin liegen „soll, daß diese Lehre Thorheit sey, einfältig und „beweislos vorgetragen wurde. ꝛc.“

Hier mein lieber Herr Magister hätte ich erwartet, daß sie den Irrthum nachweisen würden, dessen sich der Verfasser schuldig gemacht haben soll; aber sie begnügen sich damit, dem Publikum etwas abgerissen vor zu deklamiren, was es vollständiger im Zusammenhange des Werkes finden wird. Sie hätten die Pflicht eines redlichen Rezensenten erfüllt, wenn sie dieses auch nur mit einem Grunde widerlegt hätten: denn die Beschuldigung ist doch wohl von der Art, daß ein Gegenbeweis sehr dienlich gewesen wäre.

„Zudem ist der Geist der Religion Jesu Mosaismus.“ S. 393.

„Es ist sehr schlimm, mein Herr, daß Sie dieses nicht zu wissen scheinen. Herr Döderlein, wenn Sie ihn gefragt hätten, würde Ihnen die Stelle in meinem Werke gezeigt haben, wo ich dieses bewies, und Sie hätten Gelegenheit gefunden, den Irrthum nachzuweisen. Ihre Bescheidenheit geht aber soweit, daß Sie es blos an einer Verwunderung hierüber bewenden lassen. Aber das thun Sie nicht immer, und gerade da, wo es Sie nicht entehrt haben würde, wenn Sie es gethan hätten.

„Das Gebot, wer eine geschiedene Frau heyrathet, bricht die Ehe," sagen Sie, „sezt den Verfasser in Erstaunen, (erlauben Sie, nicht das Gebot sezt mich in Erstaunung, sondern daß Christus es für eine Wahrheit halten konnte:) „und uns die Unwissenheit des Verfassers, der an jede geschiedene „denkt, und nicht überlegt, daß Jesus von dem Falle „redet, wo der Mann sich selbst, d. i. illegitim „geschieden hat; die Frau also nicht geschieden ist."

So sehr meine Unwissenheit Sie in Erstaunen sezt, eben so stark bewundere ich Ihre Weisheit, die allerdings noch etwas weiser gewesen seyn würde, wenn Sie sich erinnert hätten, daß Jesus von der Scheidung redete, zu welcher die Juden durch Gott, der das Gesez Mosi gab, um es Israel mitzutheilen, allerdings legitimirt waren. Ich weiß nicht, ob Sie in Ihrer Bibel folgende Stelle finden werden, die in der meinigen stehet: „Wenn jemand ein Weib „nimmt, und ehelicht sie, und sie seinen Augen nicht „wohlgefällt, um etwa einer Unlust willen, so soll er

„einen Scheidebrief schreiben, ihr ihn in die Hand „geben, und sie aus seinem Hause entlassen. Wenn sie „dann entlassen ist, und wird eines andern Weib. 2c.“ 5 B. Mos. 24, 1. 2.

Sehen Sie, hieraus schließe ich, daß eine Scheidung dieser Art, als von welcher Jesus redet, Matth. 5, 31. mit dem jüdischen Gesetze übereinstimmend, und folglich nicht illegitim gewesen sey. Sie müssen sich, um sich zu überzeugen, in die lage eines Juden denken, der auf Mosis Gesez alles hielt, und NB. halten mußte, dann werden Sie einsehen, daß eine Handlung nach Vorschrift des Gesetzes (legitimus) keine Handlung gegen das Gesez (illegitimus) gewesen seyn könne.

Bey meiner Behauptung: die Vorschrift Christi, dem Uebel überhaupt nicht zu widerstehen, möchte wohl in einem Gesezbuch gebildeter Staaten nicht leicht ihr Glück machen, erinnern Sie: „Aber die Vor„schriften, wie sie gemeynt sind, würden auch diesen „Gesezgebern ehrwürdig seyn (!!!!). Ein Moralist „in den preußischen landen, der seine Zuhörer unterwie„se, lieber zwey Meilen bey einem Recrutentransport „Boten zu laufen, als wenn er zu Einer gezwungen „wird, sich zu widersetzen, widerspricht in solchen „Vorschriften schwerlich (so? nur schwerlich!) den „Empfindungen von Recht und Gerechtigkeit. Wenn „doch nur die Raisonneurs vorher vernünftige „Ausleger werden, oder sie lesen möchten!“ S. 394.

Mein Herr Magister ohne Raisonnement, Sie haben vorerst den Fall vergessen: „Wenn dir jemand

„eine

„eine Maulschelle giebt, so, ehe du dich widersetzest, „bitte dir auch die zweyte aus."

Dieses übergingen sie weislich, vermuthlich weil ihre Praktik sie lieber austheilt, wie wir aus dem Raisonneur ꝛc. schließen können, als einnimmt; oder um uns die Lehre ans Herz zu legen, sie von Ihnen mit christlicher Geduld anzunehmen.

Aber sehen Sie, wie Sie, die Sie doch gewiß kein Raisonneur sind, sich im guten Zutrauen auf die Richtigkeit Ihrer Auslegung geirrt haben.

Zuerst spricht Christus überhaupt vom Bösen, das uns zugeführt werden könnte, und dem wir uns nicht widersetzen sollen; und Sie, Sie reden von einem Soldatentransport, (ein edles Bild!) und vom Auspfänden! Woran Sie nicht gedacht haben, ist dieses, daß Christus nicht davon rede: „Daß wir nicht widerstreiten sollen, wenn wir zu „unsern Pflichten angehalten werden, wie etwa „Botenlaufen, und der Obrigkeit gehorchen, sind" sondern, wenn man uns überhaupt Unrecht thue.

Nun, wenn Sie mirs nicht glauben wollen, so können Sie sich bey dem Großkanzler erkundigen, ob er es für recht und gerecht halte, „daß Jemand, „dem man mit Gewalt eine Maulschelle giebt, sich „noch die zweyte ausbitte; ob er es für weise erkläre, wo man Rechte hat, sie nicht nur nicht zu „vertheidigen, sondern noch mehrere obendrein auf„zuopfern? und was er Ihnen antworten wird,

kann Sie völlig aus Ihrem Irrthum reissen. Uebrigens verwechseln Sie Gesezgeber und Moralisten, und daran hatten Sie wohl, in Ihrer Umbefangenheit, nicht gedacht.

Der ehrliche Herr Magister geräth nun in großen Eifer S. 395. über das, was ich über den Charakter Christi gesagt, und was ich, das dem guten Manne aber unbekannt geblieben ist, selbst gerechtfertiget habe S. 694. 695. (Christus und die Vernunft) und worauf ich in der Vorrede hinwies S. XXI, die er vermuthlich nicht gelesen hat — Denn wer kann alle Vorreden lesen! Hier bricht er, wie im Anfange, in demselben Ton urbaner Sitten aus: spricht mit der Grazie und Delikatesse der feinsten Diktion, mit der biegsamstem Geschmeidigkeit ächt attischen Witzes folgende Worte aus: „Auf solche Beschuldigungen zu „antworten (wenn man nicht kann) verlohnte sich „nicht eher der Mühe, als bis gezeigt wäre, die mildern Auslegungen dieser Sentenzen, welche man „jezt überall finden kann, seyen prekair oder unrichtig: (die Herren haben nur vergessen, ihre Auslegung mit bündigen Beweisen zu belegen,) „da aber die Schrift„steller dieser Art ganz, wie einfältige Layen, (wir arme Sünder!) „die Worte buchstäblich nach Lu„thers Uebersezung, und abgerissen aus dem histori„schen Zusammenhang (wirklich?) anführen, miß„deuten und tadeln; so ist, wenn es aus Unwissenheit „geschieht, Mitleiden gegen den Idioten (wie fein sich der Herr Magister auszudrücken versteht!) „und „wenn es aus Bößartigkeit geschieht, Verachtung „des

„des Verläumders, das vernünftigste, was man gegen „sie beobachten kann.“ S. 395.

Mein lieber Herr Magister, wenn schimpfen das Vernünftigste ist, was man in Ihrer lage thun kann, so beklage ich Ihre Situation, in der Sie um so weniger sich zu finden verdienen, als alle Damen der Halle, von Billingsgäte, und allen Fischmärkten der Welt, sich in derselbigen gewöhnlich befinden, wenn ihre lunge die Unzulänglichkeit ihrer Beweise suppliren muß. Es ist traurig, daß ein Magister der Theologie und christlichen Moral, nur diesen einzigen Ausweg hat, und ihm der bessere fehlt, durch Vernunftbeweise und mit Bescheidenheit zu widerlegen.

Uebrigens zeigen Sie uns doch, worin Lu„ther sich so gröblich geirrt hat: „Μη αντιϛηναι τω „πονηρω,“ durch „Ihr sollt nicht widerstehen dem „Uebel,“ zu übersetzen; zeigen Sie uns Herr Magister, daß Christus gerade das nicht darunter verstanden habe, was die Worte ausdrücken; seyen Sie uns ein Horus Apollo, der uns den Schlüssel zu der tiefen Hieroglyphik mittheilt, zu dem tief versteckten Sinne, der in den angeführten Worten verborgen liegt, und Sie werden ein Verdienst um uns Idioten und Verläumder sich erwerben, wenn Sie von Ihrer strahlenreichen Weisheit, brillantnen Moralität und glänzender Urbanität, ein Fünckchen in die Finsterniß unserer Unwissenheit leuchten lassen, um uns zu belehren. Aber erzeigen Sie mir den Gefallen, ehe Sie wieder in einem Anfall von Beredsamkeit, so artige Namen ausstoßen; und sagen Sie uns

vorher, wie man dasjenige verstehen und auslegen müsse, was Ihre Galle so rege machte, da ich es so schief auslegte? Sie wissen, es giebt allerley Erklärungen; und wenn Sie uns nicht au fait setzen, wie Sie es haben wollen, daß wir erklären, so sehen wir uns immer in der traurigen Lage, Ew. Ehrwürden zu mißfallen; was uns dann sehr zu Herzen gehen würde, da wir alle nur mögliche Hochachtung für Sie und Ihre Eloquenz fühlen.

So hatte der Herr Magister mit einer, seiner Fertigkeit, Rezensionen zu machen, alle Ehre bringenden Geschwindigkeit, die beyden ersten Kapitel unseres jämmerlichen Werkes abgefertigt. S. 396. scheint Herr Döderlein entweder den Magister corrigirt, oder etwas zu seiner Vertheidigung eingeschaltet zu haben: denn der Ton wird hier eines Mannes würdig, der keine Rohrsperlings-Talente hat, sondern sich zu mäßigen weiß.

Herr Döderlein beschuldigt den Verfasser hier einer Sache, worin der Herr Doktor unstreitig sich irrt. Er sagt: „Der Verfasser will das eigne „Zeugniß der Apostel in dieser Sache gar nicht gel„ten lassen, und polemisirt, als wenn wir blos auf „dieß Zeugniß eine Inspiration behaupteten.“ Dieß ist ein Irrthum von Seiten des würdigen Mannes, wozu wir unseres Wissens keine Veranlassung gegeben haben. Wir haben deßhalb nicht blos darauf, sondern auf alle andere Momente Rücksicht genommen, womit sich das ganze Kapitel beschäftiget, und sie untersucht. Man sehe besonders von S. 43 :c.

Herr

Herr Döderlein erklärt sich S. 397. bereit, im Koran die Lehre von Gottes Geist zu finden: „Wenn „uns nur der Verfasser in demselben neue Belehrun„gen zu einer noch genauern Kenntniß Gottes, und „zu einer eben so vernünftigen Verehrung der Gott„heit, wie die christliche Lehre giebt, nachzuweisen „fähig, oder geneigt ist.“

Es thut mir leid, daß der Tod dieses Mannes die Möglichkeit, ihn hievon zu überzeugen, mir raubte. Aber ich sollte denken, ihm konnte es auch ohne mein Zuthun, nicht unbekannt seyn, daß Mahomet die Lehre von einem Einzigen Gott, an die Stelle des Sabäismus sezte: daß sein Hauptzweck dahin gieng, sein Volk zu guten Werken, und mit so vielem Nachdruck zu leiten, daß es noch bis jezt keine Nation in der Welt giebt, die für öffentliche und Privatbedürfnisse so viel wohlthätige Anstalten getroffen hat. Seine Ermahnungen zum Gebet, zum Vertrauen auf Gott, giengen bis in die Gränzen der Prädestination über.

Diese Lehren waren den Sabäischen Arabern gewiß neue Lehren, was wohl niemand läugnen wird.

S. 398. Ecce iterum Crispinus, zu deutsch: der Herr Magister tritt wieder auf. Aber wo er nicht mehr thut als erzählt, was er in meiner Schrift gelesen habe, (man nennt dergleichen in Recensionen, Lückenbüßer, weil der Rezensent nichts in diesem Falle zu sagen weiß, gerne etwas sagen möchte, und also blos den Verfasser sprechen läßt) also nur da, wo er

sein

sein Urtheil aus der Finsterniß meiner Grundsätze emergiren läßt, und als Richter über meinem Werke, culminirt (d. i. in der Mittagslinie steht) wollen wir ihm folgen.

„Das neue Christenthum ist athanasianisch.“ (Dieß folgert der Herr Magister daraus, weil ich S. 57. das athanasianische Glaubensbekenntniß anführte). „Bey dieser Gelegenheit wird einiges meist nach „Pristley und Abauzit (warum nicht aus Semler, Stark, Rößler und Löfler?) (Antwort: weil ich niemand darüber Rechenschaft schuldig war, wen ich gebrauchen wollte, und daß Löfler der Mann, der allein mehr werth ist, wie 99 Meister, die seinen Namen nennen, von mir unbenuzt geblieben wäre: wahrhaftig Herr Magister, da sagen Sie mir etwas ganz Neues? Siehe das Gegentheil S. 311.) „einseitig, zum Theil hi„storisch unrichtig, und wie es bey solchen Ge„schichtschreibern Sitte ist, auch unredlich ange„führt. (Immer zu Herr Magister! geniren Sie sich nicht! denn wirklich, es hat nichts auf sich) Z. B. S. 61. will er beweisen, „daß die alten Anhänger „der Meinung, Jesus sey von Joseph und Maria „gezeugt, nicht unter die Ketzer gerechnet worden, „weil Iränäus, der alle Ketzereyen in einem eig„nen Werke zusammen trug, sie mit Stillschweigen „übergeht. So weit sollte doch jezt jeder „Schüler in der Kirchengeschichte gekom„men seyn, daß er wisse, Irenäus habe nicht „gegen alle Ketzereyen geschrieben, sondern nur ge-

gen

„gen die Gnostiker. — Aber Geschichte ist gar nicht das „Fach, in welchem sich der Verfasser zeigen sollte.“

Ist das Ihr Ernst Herr Magister? Nun dann du flammende Fackel der Weisheit, redlicher Anführer der Geschichte, großer Lehrer solcher unerfahrnen Schüler wie ich bin, Mann, dessen ganzes Fach die Geschichte ist, nenne mir die Ketzerey, die von Christi Geburt an bis auf Irenäus bekannt war, und die er nicht erwähnte, weil du sagst, er habe nicht alle, sondern nur die gnostische Ketzereyen zusammen getragen! Herr Magister, Herr Magister! da haben Sie blos den Titel von Irenäus Werke angesehen, und mit großer Capitalschrift darauf die Worte gefunden: Adversus Valentini et similium Gnosticorum haereses. Hätten Sie das Buch selbst gelesen, so hätten Sie schon pag. 3. in margine der Vorrede zum ersten Buche gefunden, daß man auch die Lesart habe: „Contra omnes haereses libri quinque.“ Diesen Titel führte der älteste Codex manuspt. Eusebius führt dieses Werk unter dem Titel an: Ελενχου και ανατροπης της ψευδωνυμου γνωσεως βιβλια πεντε.

Indessen ist wohl nichts beweisender, als das Zeugniß Irenäi selbst, welcher im ersten Buche, Kap. XIX. am Ende sagt: „Cum sit igitur adversus „omnes haereticos detectio atque convictio varia „et multifaria, et nobis propositum est, „omnibus iis, secundum ipsorum cha„racterem contradicere; necessarium arbi„trati sumus, prius referre fontem et radicem eo-

„rum,

„rum, ut sublimissimum ipsorum Bylhum cogno-„scens, intelligas arborem, de qua defluxerunt ta-„les fructus.“ Und nun fängt er im 20sten Kapitel von Simon Magus an, breitet sich über Menanders, Saturnins, Basilidis, Carpocratis, Cerinths, der Ebioniten, Nicolaiten, Marcions rc. Ketzereyen aus, ohne eine vorbey zu gehen, welche die Kirchengeschichte anführt. Dieses alles können Sie Herr Magister in der Ausgabe des Irenäus finden, welche Feu-Ardentius, ein Minorit, zu Paris heraus gab. Köln 1625.

Sehen Sie, so gewinnt alles ein anderes Ansehen, wenn man nicht blos die Titel der Bücher, sondern sie selbst liest; und der gröste Magister würde irren, wenn er, wie Sie, sagen wollte: „Daß ein „Schüler wissen müßte, daß Irenäus blos gegen „die Gnostiker, und nicht gegen alle Ketzereyen, (die ihm bekannt seyn konnten) „geschrieben habe.“

Sie sehen also, wenn Geschichte Ihr Fach seyn soll, und Ihr Urtheil Ihnen Ehre bringen, daß Sie dieselbe erst aus den Büchern, nicht aus den Titeln weg studiren müssen.

S. 400. Belieben Sie, mein Herr Magister, auf eine etwas zu leicht überdachte Art Ihren Scherz mit mir zu treiben. Ich hatte nämlich die Bemerkung hingeworfen, daß im geistlichen Schaafstalle die Klügern, Disteln und die Orthodoxen an fetter Krippe speisten. Ich hatte die gute Seite von dem Uebel des Hungers und der Armuth dargestellt, und nun machen

Sie mir den Vorwurf, das wäre inconsequent, mich über etwas zu beschweren, das doch nicht ein wahres Uebel wäre.

Ich will Ihnen dieß deutlich machen. Sie werden z. B. wissen, daß die Nieswurz von Anticyra ein herrliches Mittel gegen die Verstopfungen des Gehirns ist, also etwas Gutes, das nicht zum besten schmeckt. Ist es nun eine Folge, daß Sie deßhalb, weil sie diese gute Wirkung thut, sie einnehmen müssen, da Ihr Verstand so wenig verstopft ist, daß es eine Sottise seyn würde, Ihnen dieses Mittel anzurathen? Sehen Sie, so ist es mit der Armuth! Sie hat ihr Gutes, aber sie deßhalb sich zu wünschen, oder anders dabey zu urtheilen wie ich that, wäre gewiß eher verrückt als vernünftig. Gut ist gut, besser ist besser, Herr Magister, und Sie haben an Ihrer fetten orthodoxen Krippe gut spaßen. Das ist indessen nicht fein, so zu scherzen, wenn einen der Hafer sticht. Nehmen Sie es hübsch mit Dank hin, wenn es Ihnen wohl geht; und wenn Sie ein gutes Herz haben, so gönnen Sie andern auch etwas gutes.

Ebendaselbst S. 400. 401. wundern Sie sich gar gewaltig, daß ich zufolge des christlichen Lehrbegriffs, den ersten Menschen für frey von Fehlern und Unvollkommenheiten angegeben habe, und beschuldigen mich einer unrichtigen Uebersetzung, da ich Hrn. D. Döderleins „Plane immunes a vitio" dahin deute, und mich des Worts Fehlbarkeit, um Vitium auszudrücken, bediene.

Darüber will ich Ihnen Auskunft geben. Der christliche Lehrbegriff nimmt an: „Der erste Mensch „sey nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen." Ich will mir nicht herausnehmen, dieses zu bestimmen, und worin es bestand. Lesen Sie die sechste Frage im heydelbergischen Cathechismus: „Hat denn Gott den „Menschen also bös und verkehrt erschaffen?

Antwort: „Nein! sondern Gott hat den „Menschen gut und nach seinem Ebenbilde erschaf„fen, d. i. in wahrhaftiger Gerechtigkeit und Heilig„keit." —

Nun aber, mein Herr Magister, ist wahrhaftige Heiligkeit, wie Ihnen alle Moralphilosophen, wenn sie anders keinen Abscheu vor Ihnen haben, bezeugen werden, durchaus keines Fehlers fähig, oder sie wäre keine wahrhaftige Heiligkeit.

Was D. Luther davon sagt, werden Sie, Herr Magister, vermuthlich schon in seinem Catechismus gelernt haben.

Warum habe ich nun „plane immunes a vitio" durch frey von Fehlern übersezt? Vorerst weil Herr Döderlein überhaupt von der Orthodoxie nirgends abgeht, und ich also sehr unrecht gethan haben würde, ihm eine ketzerische Meynung unterzuschieben.

Sodann weil es sich nicht anders übersetzen läßt.

Es ist nämlich eine sehr unmagistermäßige Unwahrheit, daß ich Vitium, wie Sie behaupten, durch

Fehl-

Fehlbarkeit übersezt habe; im Gegentheil, ich übersetze, (S. 111, Christ. u. d. Vern.) plane immunes a vitio, durch ganz frey von Fehlern und Unvollkommenheiten, wie ein jeder, der lateinisch versteht, übersetzen muß: und die Lüge fällt auf ihren Erfinder zurück. Ich zeige nun, daß es eine Inconsequenz sey, darüber ein Wort zu verlieren, wenn man darunter den Zustand des Menschen im ersten Punkt seiner Existenz versteht. Im Verfolge sage ich. Sollte man diese Behauptung auf die natürliche Anlage für die Zukunft beziehen, (ich sage also nicht, daß es geschehen sey) so stünde ihr vieles im Wege. S. 112 rede ich von Fehlbarkeit und sage überhaupt, daß wer diese Begriffe annehmen und auf den ersten Menschen anwenden wollte, sehr irren würde.

Daß übrigens Herr Döderlein Fehlbarkeit darunter verstanden habe, ergiebt sich daraus, daß er sagt: „Nec minus funesta mali vis ex illo facinore „in posteros Adami omnes incubuit, natura, quae „et vitii — semina in se contineret etc.“ Was sind nun semnia vitii als die Anlagen und Fähigkeiten, sündigen zu können? Diese semina vitii, hatte Adam nicht: denn der Herr Doktor behauptet, daß sie durch den Fall erst auf Adams Kinder gekommen wären, folglich war ohne semen vitii, Anlage zur Sünde, in Adam keine Fähigkeit zu sündigen möglich, folglich Unfehlbarkeit.

Die Puritas animi et vitae, wovon der Herr Doktor redet, sezt auch voraus, daß keine Nei-

 gung

gung zur Sünde vorhanden wär, sonst war keine puritas animi vorhanden, und doch sündigte der Mensch — etwa ohne Neigung? und wie besteht dieß mit der puritas animi?

Daß natura integra, eine vollkommne Natur bedeuten müsse, ist eben so deutlich. Denn nach dem System war Adam auch fähig, die bekannte Sünde nicht zu thun, folglich der Vollkommenheit, oder nicht zu sündigen. Eine Natur aber, die die Fähigkeit besizt, nicht zu sündigen, ist allerdings eine vollkommne Natur, was auch alle Magister der Welt dagegen sagen mögen. Hat Herr Döderlein es so nicht verstanden, so hat er höchst inconsequent in den Tag hinein geschrieben, und es würde ihm wahrlich wenig Ehre machen.

Daß der Herr Magister meinen Bemerkungen über die menschliche Natur, Sinnlichkeit und Nichtsinnlichkeit, und Tendenz, seinen Beyfall giebt, ist sehr unüberdacht gehandelt: denn er überlegt nicht, daß dadurch der ganze Lehrbegriff über einen Haufen geworfen wird.

Schnurrig und komisch ist die Bemerkung S. 402: „Sollten nicht die Alten eben diese Idee ge„habt, und dieß Phönomen (Tendenz) Erbsünde, „concupiscentia, genannt haben?“ Der Nisus zur Vollkommenheit, oder der Bildungstrieb, Tendenz nach vorwärts, soll Erbsünde seyn. Wenn dieß nicht lächerlich ist, so weiß ich nicht, was es ist. Auch muß der Herr Magister völlig übersehen haben, daß seine

Miß=

Mißdeutung S. 148. Christus und die Vernunft, bereits widerlegt ist.

Der Herr Magister stimmt ein menschenfreundliches Klagelied S. 403. 404. 405. darüber an, daß es keine durchaus boshafte Handlung gebe, daß ich mich erkühne, in der Unvollkommenheit der menschlichen Natur den Entschuldigungsgrund menschlicher Fehler und Irrthümer zu finden, und beschließt seine Nänie mit dem bescheidnen Vorwurf, daß ich ein moralischer Diebshehler sey, d. i. ein strafbarer Beförderer der Laster.

Glücklicherweise kann nur dieser Herr sich eine Consequenzmacherey erlauben, die ein anderer mit Verachtung auf dem Wege liegen lassen würde. Er hat nicht gelesen, daß ich Fehler, Irrthümer und Laster im objektiven Verstande allerdings zugebe. Ich hatte S. 624. (Chr. u. d. Vern.) mich hierüber sehr deutlich erklärt: „Um weder unrichtig verstanden, „noch aus Mangel an Deutlichkeit durch eignes Verschulden unrichtig beurtheilt zu werden, so füge ich „nochmals die Bemerkung hinzu“: „„Daß die subjektive Unmöglichkeit der Immoralität, oder ihr „„Nichtvorhandenseyn in der Intelligenz, das objektive Vorhandenseyn derselben keineswegs aufhebe; nur muß diese objektive Immoralität nicht „„im Subjekt, sondern den Relationen auf Zustände „„ausser ihm aufgesucht werden, welche eine Handlung unmoralisch erscheinen lassen, und nachtheilige „„Wirkungen haben können.““

Aber es giebt Rezensenten, denen auch das deutlichste nicht verständlich wird. Nirgends habe ich das Vorhandenseyn von Fehlern und Irrthümern, nirgends das Daseyn von Pflichten und Verbindlichkeiten geläugnet, sondern sie aus der Unvollkommenheit der Natur geradezu deduzirt; wie kann also ein Magister aufstehen und einen Mann Beförderer des Lasters nennen, der eine moralische Pädagogik, Bildung und folglich alle Vorschriften des Moralsystems ehrt, welche dem Zwecke der Vollkommenheit näher bringen. Ist es ein Verbrechen, den Menschen einen Blick in die Vortreflichkeit seiner Existenz thun zu lassen, Zutrauen zu sich selbst, Vorsicht in Beurtheilung seines Nächstens beyzubringen; nun so hat der Magister mit der Höllenpeitsche, die zur Moralität prügelt, Recht, und ich Unrecht. Wenn aber Handlungen, die nicht aus bloßer reiner Liebe zum Guten geschehen, oder Handlungen aus Furcht vor Strafen, nicht moralische Handlungen sind, so ficht der Magister als einer, der in der Luft streicht, und Moral ohne Moral haben will.

Alles, was der Magister von S. 405. bis 406. uns erzählt, über die beyden Naturen in Christo, dessen Tod und Auferstehung — verzeihen wir dem Orthodoxen, der raisonnirt ohne zu widerlegen; seufzt, ohne zu berichtigen, in Jeremiaden ausbricht, ohne fähig zu seyn, aus seinem verwundeten Herzen das kleinste Beweischen dagegen aufzubringen.

Eine gewaltige und insolente Lüge des Magisters können wir nicht vorbey gehen. Er sagt S. 406:

„So

„So viel Begnügsamkeit mit dem Geheimnißvollen „in der Lehre von Christi Naturen, hatte er nicht, „(welcher Bombast?) daß er Christum inauditum „dictu sogar von der todten Maria empfangen, als „Embryo genährt und als Kind geboren werden läßt, „und dieß für Kirchenlehre ausgiebt.“

Es ist keinem zu verdenken, wenn irgend ein stammhafter Bube einem ehrlichen Manne eine Lüge aufbürden will, wenn ihn der Beleidigte bey der Brust faßte, und fragte: Bube, wo steht das? aber unserm Minimum von Magister müssen wir etwas so hoch nicht aufnehmen, was er größtentheils aus Unwissenheit seiner Landessprache sich zu Schuld kommen ließ. Denn siehe da, ich hatte die Verwegenheit begangen S. 174 mich des Ausdrucks zu bedienen: „Der „gebenedeyte Leichnam Mariens war dem zu„folge ꝛc.“

Nun macht der Magister aus einem gebenedeyten Leichnam einen todten Leichnam, welches ein etwas überkluger Wiz ist. Hernach so kennt der Mann seine Sprache so wenig, daß er unter Leichnam sich nichts weiter zu denken versteht, als ein todtes Cadaver.

Zur Belehrung des Herrn Magisters, und damit er sich in Zukunft keinen ähnlichen Schnitzer in seinen Rezensionen zu Last fallen lasse, wollen wir ihm sagen, daß in zwey Drittheilen der Christenheit es von Alters her Sitte war, den Leib Mariä, den heiligen Leichnam überhaupt zu nennen. Da Sie, mein Herr Magister vermuthlich nie, (denn sonst würden Sie

es wissen,) über die Gränze ihres Landes gekommen sind, so haben Sie auch vermuthlich nie Gelegenheit gehabt, Katholiken predigen und singen zu hören: sonst würden Sie auf die barokke Auslegung nicht gefallen seyn. Aber dieß muß ich Ihnen noch beweisen. Aus Ihren in der Rezension dargelegten Kenntnissen, kann ich unmöglich auf Ihre Bibliothek richtig schliessen; ich muß Ihnen also ein Buch citiren, das, falls Sie es nicht haben sollten, Ihnen jeder Hauswirth leihen kann.

Schlagen Sie also den ersten den besten Calender nach, und lesen Sie den Namen des Festes, welches nach dem ersten Trinitatis einfällt, und sie werden mit schwabacher oder rother Schrift das Wort lesen: „Fronleichnam.“ Sehen Sie, das ist das Fest der katholischen Kirche, festum corporis Christi. Nun aber werden Sie in keinem Buche geschrieben lesen, daß die Katholiken den todten Leichnam Christi im Abendmahle glauben, sondern den wesentlichen, wirklichen Leib Christi. Sie sehen also nun wohl ein, was das Wort Leichnam sagen will, und werden sich, wenn Sie können, hoffentlich schämen, so witzig gewesen zu seyn.

Und nun hoffe ich, werden Sie aufhören, sich zu verwundern, daß Christus Gott und Mensch in einer Person, in einem todten Leichnam gewesen seyn soll. Sie werden nicht mehr sagen, daß meine Behauptung einer Gotteslästerung ähnlicher sey, als einem Funken von Wahrheit. Sollten Sie aber überhaupt zweifeln, daß die symbolischen

lischen Bücher, die Norma des Glaubens, das Vorhandenseyn des Gottmenschen im Leibe Mariens nicht kennten, so lesen Sie unbeschwert den dritten Artikel der augspurgischen Confession, welcher also lautet: „Item: Es wird also gelehrt, daß Gott der Sohn „sey Mensch worden, gebohren aus Maria der Jung„frau, und daß die zwo Naturen, göttliche und mensch„liche in einer Person, also unzertrennlich vereinigt „in Christus sind, welcher wahrer Gott ist, „wahrhaftig gebohren ꝛc.“

Wer hat also eine Gotteslästerung, eine Unwahrheit auf sich, ich, oder Sie, der Sie die symbolischen Bücher so wenig kennen, und so sehr doch kennen sollten, da Sie vermuthlich Magister Theologiä sind? Ist es noch ein Gepolter gegen ein Gespenst der Rüstigkeit eines naturalistischen Renommisten; oder das Gepolter der Unwissenheit, eines überall um sich her paukenden orthodoxen Magisters?

S. 409. sagt der Magister: „Wenn uns aber „nur der Verfasser sagte, wozu die Digression dienen „soll, die er nennt Geschichte der Philosophie „des Christenthums, (der gute Magister scheint nicht zu wissen, daß Jahrhunderte lang Philosophie und Theologie die beyde unzertrennliche Naturen des Christenthums, unter dem Namen Scholastik ausmachten,) „zumal da er in der Ausführung blos (!!!!) „einen Catalogum scriptorum ecclesiasticorum, wie „er ihn aus einem Collegienheft, doch gewiß nicht aus „dem Munde des berühmten, uns ganz unbekannten „gelehrten Voget (es wäre wahrscheinlich ein Un-

 glück,

glück, wenn alle Männer, die der Magister nicht zu kennen die Ehre hat, obscure Männer wären. Voget war ein Licht seiner Zeit in Holland, freylich nicht im Sächsischen, sonst hätte ihn der Magister vermuthlich gekannt,) „in Utrecht, bey dem er Collegia „gehört zu haben vorgiebt, mit einigen Auszügen „aus einigen Schriften, oder Contes pour rire, aus „ihrem Leben mag abgeschrieben haben."

Herr Magister, Sie würden die überflüssige Klage nicht anzustimmen Ursache gehabt haben: „Wenn uns nur der Verfasser sagte, wozu die Digression dienen solle ꝛc." wenn Ihre Eilfertigkeit Ihnen erlaubt hätte, S. XXII die Vorrede zu lesen, wo ich diese beantwortet habe. Vorreden zu lesen ist freylich nicht jedes Rezensenten Sache.

Das Kollegienheft ist ein starkes Stück: haben Sie etwa auf diese Art Kollegia gehört, so bedaure ich Sie: denn entweder verstand Ihr Professor nicht, Kollegia zu lesen, oder Sie müssen einen sonderbaren Begriff von Kollegenlesen selbst haben.

Sie behaupten: ich gebe vor, Kollegia bey Voget gehört zu haben. Nun bin ich entweder ein Lügner, oder Sie ein moralisch guter Mensch, der aus Herzensgüte den Verdacht einer Lüge auf mich wälzen will. Um zu beweisen, wer die Wahrheit sagt, hat der Verfasser die Ehre, Ihnen seinen Namen zu nennen, der Riem heißt. Hat der Mann nun nicht im Jahre 1765, 1766 zu Utrecht unter Voget studirt, da vermuthlich Sie mein Herr Magister, nach Ihren Kenntnissen zu urtheilen, die Milch des Glau=

Glaubens, der Orthodoxie und der Moralität, aus der Brust einer tugendhaften Mamsel Amme sogen, so ist der genannte Mann ein Lügner; aber Sie redlicher, gerader Mann ohne falsch und hönische Bosheit, werden nun auch nachweisen, daß es nicht wahr sondern vorgegeben sey.

Wenn Sie übrigens die Geschichte der Philosophie des Christenthums in Contes pour rire studiren, so habe ich zwar nichts dagegen; aber eben diese weise Methode bey einem Andern voraus zu setzen, darin gehen Sie etwas zu weit.

„Wie wenig Geschichte, des Verfassers Sache „ist," fährt der Magister S. 410 fort, „mögen „diese wenigen Beyspiele aus vielen beweisen."

S. 331. Ambrosius ein gewaltiger Mystiker! (ist es etwa nicht wahr?) ad virginem lapsam. „Auch diese Schrift ist fast ganz aus dem Hierony„mus in Susannam lapsam ausgeschrieben!" Ambrosius begeht an dem Hieronymus ein Plagium!

Lieber Magister! das ist Unwissenheit und falsche Beschuldigung. Hieronymus fieng viel früher zu schreiben an als Ambrosius. Ersterer hatte im vierzehnten Jahre des Theodosius, nach seiner eigenen Angabe, in catal. script. ecclesiast. oder im Jahr 393 bereits den größten Theil seiner Schriften beendigt. Ambrosius war Catechumen bis 375, wo er getauft wurde: von da an lebte er noch zwey und zwanzig Jahre. Hieronymus war zwey Jahr früher geboren, und fieng seine Studien ungleich früher an

als

als Ambrosius. Der Präfektus Prätorio Anicius Probus, machte ihn zum Gouverneur von Mayland, welche Stelle er bis 370 behielt, da er getauft und Erzbischof an Auxentii Stelle in Mayland wurde. Um diese Zeit hatte Hieronymus schon längst geschrieben; aber von Ambrosius weiß man dieses nicht. Und ist es denn eine ungewöhnliche Sache, einen gleichzeitigen Schriftsteller auszuschreiben? Hieronymus wirft einen sehr verdächtigen Seitenblick auf den Ambrosius in seinem Cat. ſcrip. ecclef. indem er seiner Werke nicht erwähnt, „ne in alteram „tram partem, aut adulatio in me reprehendatur, „aut veritas."

Uebrigens hätte der Magister das Blatt meines Buches nur umschlagen dürfen, wo ich des Ambrosius Schrift ad virg. lapſ. nebst der lezten unter die libr. ſpur. des Mannes rechne. Erasmus hält auch den Hieronymus nicht für den Verfasser der Schrift in Suſann. lapſ. sondern den Augustin.

Fabrizius in hiſt. Bibl. T. I. pag. 185. sagt davon: „Eſt et hoc ſcriptum ſpurium, et pauciſſi- „mis exceptis plane idem, quod Hieronymi illa „epiſtola in Suſannam lapſam."

Die Schriften des Ambrosius sind spätere Geburten seines Geistes. Ich kenne keine, die er vor dem Jahre 377 geschrieben hätte; die meisten sind von 385 bis zu Ende seines Lebens 397. Daß man den Hieronymus gewöhnlich nach Ambrosius erwähnt, kam daher, weil er sehr alt wurde, und bis ins

fünf-

fünfte Jahrhundert hinein lebte: sonst war er allerdings ein früherer Schriftsteller als Ambrosius.

S. 411. will der Herr Magister eine zweyte Unrichtigkeit anmerken, die aber seinen Kenntnissen wenig Ehre macht. „Johannes Damascenus (S. 345.) „war im Grunde ein armseliger Philosoph, der Stifter der scholastischen Philosophie, die in Occident so viel Unheil anrichtete.

Hier hebt der Magister die Worte aus: armseliger, Stifter der scholastischen Philosophie, und, „im Occident."

Der Herr Magister muß nie etwas von seinen Werken gesehen und gelesen haben, wenn er ihn für einen großen Philosophen ansieht, oder selbst ein Anhänger des jämmerlichen dialektischen Wustes seyn, den er in die Religion eintrug, um seine Philosophie nicht elend zu finden.

Daß man ihn als ersten Veranlasser der Scholastik, und in diesem Sinn als ihren Stifter ansehen müsse, bezeugt ein Blick auf seine Werke. Wenn der Magister nur je ein Compendium der Geschichte der Philosophie gelesen hätte, so müßte ihm dieß bekannt seyn. Aber vermuthlich hat er diese so wenig kennen gelernt, als des Johannes Abhandlung de dialectica und sein Werk, orthodoxae fidei libri 4. Das Zeugniß des Thomasius, das ich anführte, würdigt der Mann keiner Achtung; aber ein solcher Mann verdient auch wohl nicht, daß man ihm die Achtung bezeige, sich länger mit ihm einzulassen, da nähere

Erör-

Erörterungen im Meere der Unwissenheit sich verliehren würden.

„Isiodorus (so nennt ihn der Verfasser immer) „von Sevilla verfertigte die mosarabische „Liturgie." (S. 363).

Nichts ist einem rechtlichen Manne schimpflicher als öffentliche Lügen. Hätte der flüchtige französische Magister in den Text gesehen, wo ausdrücklich „Isidor von Sevilla steht, so hätte er das immer und mit ihm eine Lüge erspart, die einem Theologen nicht ansteht. Für die Druckfehler in den Noten, und die Nachlässigkeiten eines Correktors zu stehen, kann niemand von mir fodern. Uebrigens scheint der Magister nicht zu wissen, daß Isidor und Isiodor einer und derselbige Name ist.

Daß der Magister nicht weiß, daß Isidor, auf Veranlassung des Concils zu Toledo die mesarabische Liturgie zusammentrug, und ein Ganzes daraus verfertigte, ist ein Beweis seiner Unwissenheit.

Von diesem Beschluß sagt Isidor in libro 7. orig. oder etymol.: „Addiderunt his, quae ad cultum divinum spectarent, ut unus ubique in provinciis omnibus sacer ritus servaratur in cunctis „ministeriis ecclesiasticis.

Baronius in seinen Annalen ad ann. 633. §. LXX. wo er die vorstehende Stelle des Isidors anführt, sagt: „Quod ad haec pertinet, fuit sententia „plurimorum in hoc concilio a patribus injunctum „S. Isidoro, rerum ecclesiasticarum peritia et scien-

„tia

„tia caeteris excellenti, ut ex praescripto sacri con-
„cilii volumina elucubraret ecclesiasticorum
„officiorum, quibus tum in S. Missis, tum in
„horis psallendis canonicis nocturnis atque diurnis
„uti deherent omnes Hispaniarum ecclesiae: quod
„quidem ab eo quam felicissime praestitum est, ita
„ut et Missale, et Breviarium ederet. Ex-
„tant adhuc ipsa sacra volumina, quae ecclesiasti-
„cam redolent antiquitatem, sub titulo pariter
„ejusdem S. Isidori cusa."

„Sed cur idem officium sacrorum rituum, vul-
„go Mozarabe dicatur, libenter assentior iis, qui
„dicunt, vocem esse depravatam et loco Mix-
„tarabum, dici Mozarabe etc."

So weit geht also die Dreistigkeit der Unwissenheit, daß sie ein bekanntes Faktum, als eine Unwahrheit darzustellen wagt, ohne die Verachtung zu fürchten, die ihr bey jedem Kenner der Geschichte zu Theil werden muß.

Wer einmal mit eiserner Stirne sich Unwahrheiten zu sagen nicht schämte, der sagt mehrere. In diesem Falle findet sich unser Magister. Er fährt also fort: „Wer weiß nicht, (dieß sind meine angeführten Worte,) „daß die allgemeine Kirche nur über die
„einzige Jungfrauschaft Mariä (— ein Lieblingsge-
genstand der Phantasie des Verfassces —) (Antwort:
eine hämische Beschuldigung des Magisters!) „in
„zwey Theile sich spaltete, wovon der eine sie als
„unbefleckt und vollständig nach der Geburt Christi
„vertheidigte; der Andere — (wir wollen die pöbel-
haften

haften Ausdrücke des inurbanen Verfassers nicht abschreiben —) „sie läugnete.“ „(Aus welcher geheimen „Quelle ist diese nagelneue [ein edler Ausdruck,] „Nachricht geschöpft, daß ein allgemeines Schisma in „der Kirche hierüber entstanden sey?)“

Der wahrheitliebende Magister schämt sich hier nicht, meine Worte zu verwechseln, aus der allgemeinen, d. i. katholischen Kirche, ein allgemeines Schisma zu machen, woran meine Seele nicht dachte; da ich blos erzählte, daß in der katholischen, oder allgemeinen Kirche, über diesen Punkt eine Spaltung entstand, die ich aber wahrlich nicht für ein allgemeines Schisma ausgegeben habe. Das nenne ich recht magistermäßig die Unwahrheit sagen!

Die Inurbanität und pöbelhaften Worte, deren ich mich bediente, waren: Den Weg alles Fleisches gehen. Diesen Ausdruck kann nur ein Mensch pöbelhaft und schlecht finden, der so viel sinnlicher Lust zu viel in sich hat, daß er bey den Worten: „Die Kirche spaltet sich über die Jungfrauschaft Mariens in zwey Theile,“ einen säuischen Kitzel fühlt, der ihn zu dem über alles lächerlichen Einfall vermochte, (wirklich ich mußte meinen Bauch halten vor lachen, da ich es gewahr wurde) die Worte, in zwey Theile — spaltete, mit schwabacher Schrift drucken zu lassen, woran ich wahrlich nicht dachte. Aber man kann bald sehen, was im Gehirne eines Menschen herrschend ist, wenn er mit so viel Behaglichkeit, Doppelsinn aufsucht, wo an keinen gedacht wurde.

Uebri=

Uebrigens hört man den Ausdruck, den Weg alles Fleisches gehen, am meisten von Theologen. Ist er also nicht der edelste, so ist er doch wenigstens zugleich so, daß man sich dessen, ohne pöbelhaft sich auszudrücken, bedienen kann.

S. 412 sagt der Herr Magister, indem er mich folgendergestalt anführt; „Das reformirte System (in der Abendmahlslehre) „ist ungleich abgeschmackter „als das lutherische, weil es voraussezt, daß die Seele mit einem wahren Leibe und wahrem Blute gespeiset „und getränket werden könne, weil es jener dialektischen Schwindeley nicht nachsteht, nach welcher man „die Frage aufwarf: Ob Gott einen Esel, oder Kürbis „als Sohn habe zeugen können. Ist (es) möglich, (sezt „der Herr Magister mit vieler Weisheit hinzu) daß „ein Gelehrter diese Idee von (vom) Abendmahl unter „den Reformirten finden könne, deren unterscheidender „Charakter der geistige Genuß Christi ist?“

Gerade dieser geistige Genuß, Herr Magister, ist eine ungeheure Idee. Daß Sie die reformirte Meynung nicht kennen, will ich Ihnen, als einem lutherischen verzeihen; aber lächerlich ist es, eine Meynung für unrichtig erklären, und sie selbst zu behaupten. Ihr geistiger Genuß, sagt nichts mehr und nichts weniger, als ich sagte.

Ich würde in der Lehre der Reformirten vom Abendmale, nichts auffallendes finden, wenn Ihr geistiger Genuß ein bloßes Bild wäre. Leyder aber ist er dieses nicht. Die Liturgie der Reformirten, und der heydelbergische Catechismus behaupten:

„Daß wir so wahrhaftig, mit des Herrn „wahren Leib und Blut, an unserer Seele „gespeißt und getränkt werden, als wir „das leibliche Brod und Wein zu seinem Gedächtniß „empfahen.“

Wenn die Seele, wahrhaftig, einen wahren Leib und wahres Blut genießt, so ist die crasseste Seelen-Esserey festgesetzt, welches ein ungeheurer scholastischer Gedanke ist, welcher jenen Fragen der scholastischen Dialektik um nichts nachsteht. Ein anderes wäre es, wenn von keinem wahren Leibe und Blute die Rede wäre. Wem der Streit über die Abendmahlslehre bekannt ist, der wird wissen, daß die drey verschiedenen Meynungen, die die wirkliche Gegenwart Christi im Abendmahle glaubten, nur jede, auf eine besondere Art sie sich dachte. Der Römischkatholische fand Christum in der Hostie, welche in ihn verwandelt wurde. Luther fand die Idee zu craß, gab zwar zu, daß Christus in der Hostie vorhanden wäre, aber so wie das Feuer in dem Eisen, ohne die Natur des Eisens zu verwandeln. Er war in, mit, und unter den äußern Zeichen. Die Reformirten läugneten die wahre Gegenwart Christi im Abendmahle nicht, und indem sie feiner distinguiren wollten, als die Lutherischen, so behaupteten sie, daß mit dem Brod und Wein, der wahre Leib und Blut Christi, doch als Seelenspeise, uns mitgetheilt werde. Also finden wir in den drey Meynungen Einigkeit in der Rücksicht: „Daß der wahre Leib und Blut „Christi, im Abendmahl mitgetheilt werde,“ und man stritt sich bloß über die Art: „Wie, und auf

„was

„was Art, er im Abendmahle gegenwärtig sey, „und verzehrt werde."

Dieses ist unserm Magister unbekannt, der die Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs so wenig zu kennen scheint, als die Patristik, ob er sich gleich in beyden zum Richter aufwirft.

Diese beyspiellose Unwissenheit wird und muß einen jeden überzeugen, daß ein Mann von Döderleins Kenntnissen, unmöglich Verfasser einer so seichten, und von Unwissenheit strotzenden Abhandlung seyn kann, so wie der Mann von Seiten seines moralischen Charakters, unmöglich der hämischen Bosheit und bübischen Grobheiten, wovon sie wimmelt, fähig seyn konnte, um so mehr da ich von meiner Seite ihn mit der Achtung behandelte, die ich ihm schuldig zu seyn glaubte, und beständig für sein Andenken haben werde. Und so sehr kann sich die Welt nicht irren, daß sie einen Doktor der Theologie, bey einer weitgehenden Unwissenheit, und einem schändlichen moralischen Charakter, für den gelehrten und rechtschaffnen Mann halten sollte, für den sie Herrn Döderlein mit Recht hielt, und wofür er zu allen Zeiten auch nach seinem Tode gelten wird und muß.

Es ist also von meiner Seite Ueberzeugung und nicht Ziererey, wenn ich behaupte, die Abhandlung sey nicht von ihm, sondern von einem allzeitfertigen Schmierer von Magister, den ich mit der Verachtung behandele, die er und seine Unwissenheit verdiente.

Uebrigens gestehe ich gern, daß ich fern von dem Vorurtheile bin: „Von Todten und Abwesenden

„müsse man die Wahrheit nicht sagen," und daß ich, wenn ich Herrn Döderlein für den Verfasser gehalten hätte, mit Ernst, die jesuitische Larve der Verstellung ihm abgezogen, und gezeigt haben würde, daß Er des Ruhms, den Er genoß, unwerth, und ein Mann von niedrigem Charakter und elender Moralität gewesen seyn würde, welcher Insolenz und Unwissenheit im gleichen Grade, heimlich besessen hätte.

Aber es sey fern von mir, eines rechtschaffnen Mannes Asche mit einem solchen unverantwortlichen Verdachte zu entehren. Er ist und bleibt mir selbst bey der Schwachheit, diese Abhandlung aufgenommen zu haben, der schätzenswerthe Gelehrte und Mensch, der Er allen ist, bis jemand fähig wäre, zu beweisen, Er sey wirklich der Verfasser jener Abhandlung.

In einem Anhange degradirt sich unser Magister zu einem Präzeptor oder Ludimagister, und will ein Exerzitium corrigiren. Wir lassen den armen Orbilius ruhig in seinem Angstschweiße demonstriren, damit er nicht die Fasces seines Amts, Ruthe und Farrenschwanz in seinem Eifer ergreife, und — sich selbst ein Produkt gebe, das er zwar verdient hat, aber das wir ihm doch nicht wünschen wollen. Fast möcht ich, wie der Uebersetzer des Hesiodus, mit einem lateinischen Seufzer, diese Apologie beschließen:

O modus indignus, quo me fortuna fefellit:
Codice, materia, cur me privavit honesta!

Anhang

Anhang
von
dem Verfasser der kritischen Theorie der Offenbarung.

In dem Anhange zu meiner Theorie der Offenbarung hatte ich versucht, die Schrift: Christus und die Vernunft nach den Grundsätzen meiner Theorie zu beurtheilen. Ich hoffte dadurch den Verfasser jener Schrift und die Vertheidiger des christlichen Religionssystems einander in einigen Stücken näher zu bringen. Mehrere meiner Einwendungen — in vielen Punkten sind wir einstimmig — werden in der vorstehenden Apologie beantwortet. So viel Interesse ich dabei hätte, diesen freundschaftlichen Streit noch weiter fortzusetzen, da mir ein Streit mit einem solchen Gegner nicht anders als Vergnügen machen kann; so will ich ihn doch abbrechen, aus Furcht, die Leser zu ermüden. Die Akten liegen offen da: das Publikum wird urtheilen.

Nur einige Zusätze mögen mir erlaubt seyn.

I. Zuvörderst bitte ich die Leser, sich zu erinnern, daß es in dem Anhange zu meiner Theorie ganz und gar nicht meine Absicht war, die Göttlichkeit der christlichen Religion gegen Herrn Kanonikus Riem zu erweisen. Ich hielt nur die Beweise für unzuläng-

lich, die er gegen dieselbe vorgebracht hatte. Es ist aber sehr zweierlei: ob man eine gewisse Lehrmeinung für unwiderlegt, oder, ob man sie für unwiderlegbar hält. Die Frage: ob die christliche Religion auf einer ächten göttlichen Offenbarung beruhe? habe ich, im Allgemeinen genommen, weder bejahet noch verneint. Diese Untersuchung lag gar nicht auf meinem Wege.

Die vorstehende Apologie nun beschäftigt sich größtentheils damit, die in der vertheidigten Schrift gegen die christliche Religion gebrauchten Beweise mit neuen Gründen zu verstärken. Ist es dem Herrn Verfasser gelungen, sie vollständig zu machen, und dadurch zu zeigen, daß die Resultate seiner Untersuchungen, meiner Zweifel ohngeachtet, dennoch gültig sind; so kann ich mir das gern gefallen lassen. Meine Schrift ist dadurch nicht widerlegt, sondern es sind nur die Lücken ausgefüllt, auf welche dieselbe aufmerksam machen sollte. Denn mit den Resultaten an sich hatte ich, wie gesagt, schlechterdings nichts zu thun: ich wollte nur zeigen, daß die Beweise dafür noch mancher Ergänzung bedürften.

Zuweilen betrachtet indessen der Herr Verfasser meine Behauptungen aus einem andern Gesichtspunkte, als woraus ich sie angesehen hatte. Die Schuld davon habe ich allein mir selbst beizumessen; denn ohnstreitig habe ich mich nicht bestimmt genug ausgedrückt. So hatte ich z. B. gesagt: daß eine ächt göttliche Religion Belohnungen versprechen und Stra-

fen androhen könne, um dadurch die Moralgesetze eindringlicher zu machen, wenn sie dieselben nur nicht als oberste Motive zur Sittlichkeit vorstelle; daß folglich von dieser Seite nichts gegen die Göttlichkeit der christlichen Religion eingewandt werden könne, wenn sie gleich lehre, daß die Moralischguten glücklich und die Moralischbösen unglücklich werden sollen. Hierauf antwortet die Apologie S. 21:

„Eben so gut kann man behaupten: Mahomed habe blos darum seinen Anhängern das Paradies mit allen seinen sinnlichen Freuden verheißen, um seine Moral dadurch eindringlicher zu machen, und gegen die Aechtheit seiner Offenbarung ließe sich aus diesem Grunde nichts einwenden. — Innerhalb kurzer Zeit wollte ich mich anheischig machen, wenn mir jene Behelfe zu statten kommen sollten, ein Religionssystem zu entwerfen, das dann göttlich seyn müßte, wenn ich es nach den Forderungen der Theorie der Offenbarung entwürfe.“

Wenn jemand von Muhameds Religion eben so gut, wie von der christlichen, beweisen kann, daß die verheißenen sinnlichen Freuden nicht als höchste Motive zur Sittlichkeit gebraucht werden; so läßt sich gegen ihre Göttlichkeit von dieser Seite eben so wenig einwenden, als gegen die Göttlichkeit der christlichen. Dagegen habe ich nichts. Aber was folgt daraus? Etwan, daß man von Muhameds Religion eben so gut als von der christlichen behaupten könne: sie sey göttlichen Ursprungs? Keinesweges! denn, wenn auch in dem

Einen Punkte nichts gegen ihre Göttlichkeit eingewandt werden kann, hat sie darum schon alle übrigen Eigenschaften und Kennzeichen einer ächten Offenbarung?

Ueberhaupt ist der Sinn, den der Herr Verfasser hier und besonders bei den folgenden Worten, meiner Theorie leihet, dem wahren gerade entgegen. Er glaubt, ich sey nach meinem Grundsatze genöthigt, ein von ihm entworfenes Religionssystem als göttlich anzuerkennen, wenn es den Foderungen der Theorie gemäß wäre.

Allein jede Theorie kann nur die Merkmale entwickeln, die nothwendig einer jeden Offenbarung zukommen müssen. Denn sie gehet von dem Begriffe einer Offenbarung überhaupt aus, und muß alles, was sie behauptet, a priori beweisen. Was also jene Merkmale nicht hat, das kann keine Offenbarung seyn. Folglich: Alles, was eine Offenbarung ist, hat die in der Theorie angegebenen Merkmale. Hieraus aber (weil es ein allgemein bejahender Saz ist) folgt keinesweges umgekehrt: Alles, was die gedachten Merkmale hat, das ist Offenbarung. Wenn also jemand ein Religionssystem entwürfe, was allen Foderungen der Kritik aufs augenscheinlichste gemäß wäre; so würde dies schlechterdings gar nichts dafür beweisen, daß dasselbe wirklich einen göttlichen Ursprung habe. Nur könnten aus seiner innern Beschaffenheit keine Beweise gegen seine Göttlichkeit hergenommen werden.

Die Grundsätze der Theorie der Offenbarung können und sollen also nur so weit reichen, zu beurtheilen: ob ein gegebenes Faktum, A, eine göttliche Offenbarung seyn könne? aber schlechterdings nicht: ob es wirklich eine sey? Die leztere Frage ist historisch, und kann also nicht a priori, sondern muß aus historischen Gründen, beantwortet werden. Man muß die Geschichte fragen, ob die göttlichen Einwirkungen in der That vorhanden gewesen sind, durch welche die vorgebliche Offenbarung gegeben seyn soll.

Ich hatte mich ferner gegen die Meynung des Herrn Verfassers erklärt: daß es eigentlich keine (subjektive) Immoralität gäbe, daß alle (objektiv) unmoralischen, d. i. den Sittengesetzen zuwiderlaufenden Handlungen aus Irrthum oder Mangel an gehöriger Einsicht entstehen (Apol. S. 101.). Ich hatte unter andern eingewandt 1) daß alsdann der Bösewicht nicht moralisch schlechter seyn würde, als der edelste Mann, und 2) daß dies mit dem vom Verfasser vertheidigten Indeterminismus streite.

Auf das erstere antwortet die Apologie S. 100: „Das folgt nicht. Wer viel Gutes thut, wer viel Geistesbildung besitzt, der ist der edle Mann; wer wenig besitzt, der weniger edle, wer am wenigsten besitzt, der scheinbare Bösewicht. Wie könnte man behaupten, daß der edle Mann dem Bösewicht gleich sey, weil es unendlich verschiedne Arten von moralischen Handlungen von eben so verschiednem Werthe giebt!" Diese Behauptung habe ich auch dem Herrn Verfasser nicht aufgebürdet. Ich habe aus seiner

Meynung nicht folgern wollen: daß der Edle dem Bösewicht überhaupt gleich, sondern daß er ihm an moralischem Werthe gleich sey. Wenn nun gleich der Edle mehr Gutes thut als der Bösewicht; so hat doch der leztere, nach der Theorie des Verfassers, jederzeit eben sowohl eine gute Absicht, als der erstere. Da nun der moralische Werth von den Maximen, also von den Absichten abhängt, aus welchen wir handeln; so ist klar, daß beide an moralischem Werthe gleich sind. Der Edle ist alsdann nur ein nützlicherer Mann als der Bösewicht; aber er ist nicht moralisch besser, er hat keinen bessern Willen: der leztere meynt es eben so gut, und befindet sich bloß im Irthume. Der Edle ist dann nur in der Bedeutung besser als der Bösewicht, in welcher ein Diamant besser ist, als ein Sandstein, und der Bösewicht ist nicht verächtlicher, sondern nur unglücklicher, als der Edle.

Auf Nr. 2 wird S. 101 geantwortet: „Ich erstaune: wie mein scharfsinniger Gegner dies nur hat niederschreiben können! Praktische Freiheit in positiv bestimmter Bedeutung ist Abhängigkeit des Willens von der ihn unmittelbar bestimmenden Vernunft — der Fähigkeit, nach Gründen zu handeln. Wie ist es also möglich, daß sie beim Vorhandenseyn praktischer Gründe, in den Fähigkeiten bestehe, gegen dieselben und ohne Autonomie sich zu bestimmen? — Wo ist also der Widerspruch gegen die Behauptung der Freiheit, oder des Indeterminismus? Wirklich man sollte vorsichtig seyn, jemanden Inkonsequenzen und Widersprüche aufzubürden."

Ich

Ich versichere den Herrn Verfasser, daß ich mir diese Vorsichtigkeit schon längst zum Gesetze gemacht habe. Sie ist eine Pflicht, die jeder Schriftsteller, nicht allein der übrigen gelehrten Welt, sondern auch seiner eigenen Reputation schuldig ist. Denn wie leicht kann man durch Unvorsichtigkeit in diesem Stücke seinen eignen Scharfsinn in ein zweifelhaftes Licht stellen! Und wer sollte es nicht wissen, daß man vor dem Publikum nur dann mit Ehren sprechen kann, wenn man sich auch durch Diskretion und Urbanität auszeichnet! Wenn ich also in der angeführten Stelle gefehlt habe; so ist es gewiß nicht aus Leichtsinn geschehen.

Für diesmal scheint indessen der Grund unseres Streites nicht in mir zu liegen. Die Meynung: „daß der Wille unmittelbar durch die Vernunft determinirt (bestimmt) werde," heißt — nach dem gemein üblichen Sprachgebrauche — der Determinismus. Das konnte ich nicht wissen, da er nirgends eine Definition davon gegeben hat; eben so wenig, als ich wissen konnte, daß Indeterminismus und Freiheit einerlei seyn sollen (S. 102).

II. Ueber manche Lehren der christlichen Religion hatte ich in meiner Schrift geurtheilt, daß sie zwar dem Geiste einer ächten Offenbarung zuwider laufen würden, wenn sie als objektive Wahrheiten angesehen werden sollten; daß aber daraus die Verwerflichkeit dieser Religion nicht folge: denn man könne diese Lehren als subjektive Vorstellungsarten, als sinnliche Bilder ansehen, wodurch abstrakte Begriffe oder Wahrheiten anschaulich dargestelt werden sollten: es sey auch

der

der Absicht einer Religion ganz gemäß, solche Bilder zu gebrauchen; nur müsse es einem jeden überlassen bleiben, sich derselben zu seinem eignen Behufe zu bedienen, oder nicht. So glaubte ich z. B. daß die Lehre von der Auferstehung des Leibes ein solches Bild enthalte, was weiter keine Absicht habe, als die Fortdauer des Geistes nach diesem Leben anschaulich darzustellen.

Ueber dieses Verfahren nun macht mir die Apologie mehrmals den Vorwurf, daß ich mich zur Parthei der Mystiker schlage, und hiemit eingestehe, daß ich die christliche Religion auf keinem andern Wege, als in den dunkeln Labyrinthen des Mysticismus zu retten wisse.

Ich würde, das gestehe ich, in einige Verlegenheit gerathen, mir diesen Vorwurf zu erklären, wenn ich voraussetzen dürfte, daß wir einerlei Begriff von dem Mysticismus in der Religion zum Grunde legten.

Das Wesen des Mysticismus, so fern er sich in der Auslegung und Anwendung religiöser Schriften äußert, besteht, so viel ich sehe, darin, daß er Bilder der Phantasie als Principien des Verstandes gebraucht. Der religiöse Mystiker legt Bilder der Phantasie zum Grunde, Bilder von Gott, von dessen Wirkungen und Veranstaltungen in der Welt, von unsern Verhältnissen zu ihm, von dem ewigen Leben u. s. f. (Diese bildlichen Vorstellungen mögen ihm nun gegeben, oder ihm von seiner eigenen Phantasie vorgespiegelt werden) und daraus leitet er die Meynungen ab, die er für Religionswahrheiten aus-

ausgiebt. So findet er z. B. in den beiden Trägern an der Bundeslade einen Beweis für die Lehre von den beiden Naturen in Christo. Da nun ein solches Verfahren nicht anders möglich ist, als wenn höchst verworrene Begriffe zum Grunde liegen, von denen man sich beherrschen läßt; so ist der Mysticismus eine besondere Art von Schwärmerei. Denn Schwärmerei überhaupt ist die Ausschweifung, sich durch dunkele oder verworrene Vorstellungen beherrschen, d. i. dergestalt bestimmen zu lassen, daß andere Gründe, wenn sie gleich sehr stark sind, nichts dagegen vermögen. Sie ist eine theoretische, sofern wir unsere Urtheile, und eine praktische, sofern wir unsere Handlungen auf gedachte Art beherrschen lassen. In beiden Fällen überschreitet die Gewalt der dunkeln und verworrenen Vorstellungen ihre gesezmäßigen Gränzen. Denn wir sollen nach deutlich erkannten Gründen urtheilen und handeln, oder diesen wenigstens in einem Kollisionsfalle den Vorzug geben. Es entsteht also eine wahre Ausschweifung *). So hat es Sekten gegeben, welche die ganze Moral auf das innere Gefühl bauten, alle Fragen über Recht und Unrecht nach Gefühlen entscheiden wollten. Das war eine theoretische

*) Daher heißt auch im gemeinen Sprachgebrauche: Schwärmen zuweilen so viel als ausschweifen: man sagt z. B. wir haben die Nacht hindurch geschwärmt! Zuweilen heißt es so viel, ins Blaue hinein reden, ohne selbst zu wissen, was man eigentlich will (also nach sehr verworrenen Vorstellungen). Beide Ausdrücke werden beinahe als gleichgeltend gebraucht: wir sagen: Freund, du schwärmst; du weißt selber nicht, was du sprichst!

tische Schwärmerei. Wer hingegen so verworrene Begriffe von der Pflicht der Wohlthätigkeit hätte, daß er sich dadurch verleiten ließe, all sein Hab und Gut hinzugeben und selbst zu darben, der wäre ein praktischer Schwärmer.

Wenn diese Begriffe richtig aufgefaßt sind; so ist klar, daß niemand weiter als ich davon entfernt seyn kann, irgend eine Art von Schwärmerei in der Religion in Schutz nehmen zu wollen. Meine erste Foderung, die ich gethan, und deren Rechtmäßigkeit ich hoffentlich vollkommen bewiesen habe, ist ja die: daß alle Angelegenheiten der Religion nach deutlichen Grundsätzen der Vernunft beurtheilt werden sollen, und daß die Vernunft bei allen etwa vorkommenden Streitigkeiten in oberster Instanz entscheiden müsse. Dies aber ist gerade das Mittel, aller Schwärmerei den Zugang unmöglich zu machen. Sie liebt die Dunkelheit und verschwindet vor dem Lichte der Vernunft, gleich wie ein Gespenst, dem nur Nacht und Dämmerung Existenz geben, und das, sobald die Sonne erscheint, in sein Nichts zurückkehrt.

Dem Mysticismus insbesondere habe ich damit gewiß keinen Vorschub gethan, wenn ich vorschlug, einige Lehren der christlichen Religion bloß als subjektiv gültig, und als solche anzusehen, die bloß in praktischer Absicht, aber nicht als objektiv wahre Theorien aufgestellt wären. Denn ich habe hier gerade das Gegentheil von dem gethan, was der Mystiker thun würde. Der Mystiker geht von Bildern der Phanta-

sie

sie aus, und leitet daraus seine Behauptungen ab. Ich habe umgekehrt Principien der Vernunft zum Grunde gelegt, und danach den Sinn der Bilder zu bestimmen gesucht, welche die christliche Religion der Phantasie darbietet. Ich will die Bilder der Phantasie durch Vernunftwahrheiten; der Mystiker die Vernunftwahrheiten durch Bilder der Phantasie bestimmen.

Was kann sich also mehr entgegengesetzt seyn, als es mein Weg dem Wege des Mystikers ist! Dieser gehet von Morgen gegen Abend, und ich geradesweges von Abend gegen Morgen.

III Meine lezte Anmerkung, auf die es eigentlich abgesehen war, betrifft das Verhältniß zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, in praktischer Beziehung, oder die Frage: in welchem Zusammenhange das vernünftige Wollen und das sinnliche Begehren mit einander stehen, und welchen Einfluß das eine auf das andere hat.

Ich darf nicht hoffen, diese vielumfassende, wichtige Materie hier auf wenigen Blättern ins Reine zu bringen, oder mit meinem Herrn Gegner darüber einig zu werden. Meine Absicht ist nur, die zunächst hieher gehörigen Begriffe genau zu bestimmen, und den Sinn der darauf beruhenden Wahrheiten festzusetzen, damit ich mich versichere, daß ich mit meinem Herrn Gegner immer von einerlei Sache rede, und einen festen Standpunkt gewinne, von dem ich, gemeinschaftlich mit ihm, ausgehen kann.

Ich will zuerst meine Ideen über die Sache kurz angeben, und hernach eben so kurz die Erinnerungen durchlaufen, welche die vorstehende Apologie gegen mich macht, um zu sehen, in wiefern sie mein System treffen, oder nicht. In der Schrift: Christus und die Vernunft wurde die Lehre von göttlichen Strafen unter andern auch aus dem Grunde verworfen, weil es keine eigentlich strafbaren, d. i. keine wahrhaftig unmoralischen Handlungen gebe. Dagegen suchte ich in meiner Theorie der Offenbarung zu beweisen, daß solche Handlungen allerdings in Menge vorhanden wären, und daß sie durch den Streit der Sinnlichkeit gegen die Vernunft möglich würden. Die vorstehende Apologie läugnet mir auch dieses ab. Sie erklärt es für einen bloß bildlichen Ausdruck, der gar keinen reellen Sinn habe, wenn man von einem Streite zwischen Vernunft und Sinnlichkeit redet, sie ist also, mit einem Worte, der Meynung, daß es gar keinen Streit zwischen den sinnlichen und vernünftigen Begierden gebe, und daß also auch auf diese Art keine unmoralischen Handlungen entstehen können.

Bei dieser ganzen Untersuchung ist zuvörderst der schon oben berührte Unterschied der objektiv und subjektiv unmoralischen Handlungen (wenn man sie so nennen will) nicht aus der Acht zu lassen. Eine Handlung ist objektiv unmoralisch, sofern sie dem zuwider ist, was in irgend einem Sittengesetze befohlen wird. Hiebei aber kann der Handelnde sich in einem unschuldigen Irrthume befinden, und es kann seyn, daß er die Handlung nicht würde gethan haben, wenn

wenn er eine richtige Erkenntniß gehabt hätte. In Beziehung auf ihn also ist die Handlung darum noch nicht unsittlich, weil sie es objektiv genommen ist. (Freilich ist der leztere Ausdruck unbequem; denn, was nach demselben bloß objektiv unmoralisch wäre, ist eigentlich gar nicht unmoralisch. Sonst müßte man Handlungen, die überhaupt gar keine Moralität haben, wie die der unmündigen Kinder, öfters auch unmoralisch nennen, indem dieselben dem entgegen seyn können, was in irgend einem Sittengesetze befohlen wird. Doch das thut hier nichts zur Sache. Ich nehme die Ausdrücke, wie sie mein Herr Gegner, wenn ich ihn verstehe, genommen hat). Subjektiv moralisch ist eine Handlung, sofern sie aus böser Absicht geschieht. So wird der Begriff in der vorstehenden Apologie und in der vertheidigten Schrift selbst angedeutet. Ich lasse mir das gefallen, frage aber weiter, was heißt: eine Handlung geschieht aus böser Absicht?

Jemand handelt aus böser Absicht, kann 1) heissen: er thut absichtlich (nicht etwa bloß aus Unvorsichtigkeit, Unwissenheit rc.) etwas Böses, und zwar darum, weil es böse ist, d. h. die Uebertretung des Sittengesetzes ist bei dieser Handlung sein lezter Zweck; es kann 2) heißen: er thut absichtlich etwas, wovon er sich bewußt ist, daß es böse, d. i. einem Sittengesetze zuwider sey. Wenn es solche Handlungen giebt, so geschehen sie nicht gerade darum, weil sie böse sind, oder, die Uebertretung des Sittengesetzes ist nicht der lezte Zweck des Handelnden; er

 weiß

weiß nur, daß die Handlungen böse sind; sein lezter Zweck dabei aber ist etwan irgend ein Vergnügen, was ihm dieselben verursachen.

Bei der Frage nun: ob es unmoralische Handlungen gebe? kann zuvörderst von dem sogenannten objektiv Unmoralischen augenscheinlich nicht die Rede seyn. Denn es kann niemanden einfallen, an dem Daseyn derselben zu zweifeln. Auch behauptet dies die Apologie selbst. Ich werde daher unter den unsittlichen Handlungen schlechthin jederzeit die subjektiv unmoralischen verstehen.

Soll nun ferner eine unsittliche Handlung diejenige seyn, die aus böser Absicht geschiehet, und soll dies in der ersten so eben angegebenen Bedeutung genommen werden, soll also nur der unmoralisch handeln, der das Böse thut, weil es böse ist, der die Uebertretung des Sittengesetzes zum lezten Zwecke hat; so kann über die Existenz derselben ebenfalls kein Streit seyn. Wer hätte wohl die Kühnheit, sie gegen Vernunft und Erfahrung zu vertheidigen? Nur eine finstere, schwärmerische Lehre von dem endlosen Verderben der menschlichen Natur konnte solche Handlungen erdichten, und nur die Unwissenheit in der Psychologie ihr Glauben verschaffen. Das Böse darum zu thun, weil es böse ist, das wäre — der Charakter eines Teufels.

Die vorstehende Apologie sowohl als auch die vertheidigte Schrift selbst scheinen diesen Begriff von unsittlichen Handlungen zum Grunde zu legen. Wenn das

das also ist, wenn der Herr Verfasser nur diejenigen Handlungen unmoralisch nennen will, die darum gethan werden, weil sie böse sind; so hat unser ganzer Streit über die Existenz unmoralischer Handlungen sogleich ein Ende. An solche Phantome einer melancholischen Phantasie habe ich nie geglaubt. Aber ich läugne alsdann, daß nur diese unmoralische Handlungen strafbar seyen, und behaupte: daß uns auch diejenigen zugerechnet werden können, die in der zweiten, vorher angegebnen Bedeutung, aus böser Absicht geschehen.

Dies zu erweisen wird keine Schwierigkeit haben; nur ist zuvor die Hauptfrage diese: ob solche Handlungen existiren? ob es Menschen gebe, die absichtlich etwas Böses thun, wenn sie gleich wissen, daß es böse sey?

Um mich hierüber bestimmt genug erklären zu können, sey es mir erlaubt, etwas weit auszuholen.

Es ist eine allgemein eingestandene Wahrheit: daß wir schlechterdings nur das begehren, was wir uns auf irgend eine Art als gut vorstellen (wäre es auch nur darum, weil wir dadurch ein noch größeres Uebel zu vermeiden glauben), und daß wir eben so nur das verabscheuen, was wir uns auf irgend eine Art als ein Uebel vorstellen. Hierin liegt das Wesen und das höchste Gesetz des gesammten Begehrungsvermögens, welches also davon eben so wenig eine Ausnahme machen kann, als es dem Verstande möglich ist,

etwas für wahr zu halten, worin er einen Widerspruch entdeckt *).

Ob aber ein gegebner Gegenstand ein Gut oder ein Uebel sey, das wird entweder durch die Sinnlichkeit, oder durch die Vernunft beurtheilt **). Die Sinnlichkeit, als das Vermögen der Anschauungen, kann die Vollkommenheit eines Gegenstandes nur nach dem Eindrucke beurtheilen, den er auf uns macht; über die Vollkommenheit und Unvollkommenheit in dem Gegenstande selbst aber kann sie nicht urtheilen. Dazu gehören Begriffe, und die hat sie nicht. Sie erklärt daher einen Gegenstand für gut, so fern er einen angenehmen, und für übel, so fern er einen unangenehmen Eindruck macht, (sey das nun ein Eindruck auf den äußern oder innern Sinn). Die Vernunft dagegen beurtheilt den Gegenstand nach den Begriffen, die der Verstand von (physischer und moralischer) Voll-

*) Bekanntlich unterscheidet die deutsche Sprache die Ausdrücke: ein Uebel, und etwas Böses, sehr bestimmt. Der erstere ist allgemein, und der andere bedeutet jederzeit ein moralisches Uebel. Für das moralische Gute haben wir kein besonderes Wort, und müssen also den allgemeinen Ausdruck durch das Adjektivum bestimmen, wenn wir das leztere anzeigen wollen.

**) Ein Urtheil ist überhaupt sinnlich, so fern es durch Anschauungen bestimmt wird, mögen diese nun seyn von welcher Art man will; es ist verständig oder vernünftig, so fern es durch Begriffe bestimmt wird. Die Urtheile des Geschmacks z. B. sind sinnlich: wir beurtheilen die Schönheit nicht nach Begriffen des Verstandes, sondern nach Empfindungen des innern Sinnes.

Vollkommenheit vorräthig hat. Stimmt er mit diesen Begriffen überein, so wird er für gut; widrigenfalls für böse erklärt. Hiebei müssen also natürlich auch die entferntern Folgen in Anschlag gebracht werden.

Wenn also die Sinnlichkeit einen Gegenstand für gut erklärt, so ist dabei gar nicht die Frage: ob er mit den Verstandesbegriffen von Vollkommenheit übereinstimme? Es reicht hin, wenn er nur einen angenehmen Eindruck macht. Wenn dagegen die Vernunft einen Gegenstand für gut erklärt; so ist umgekehrt dabei nicht die Frage: was er für einen Eindruck mache? Genug, wenn er den Verstandesbegriffen von physischer und moralischer Vollkommenheit gemäß ist. Man kann diesen Unterschied am deutlichsten an solchen Beispielen sehen, wo das sinnliche und vernünftige Urtheil von einander abweichen. Dem Zornigen z. B. gewährt es ein sehr süßes Gefühl, wenn er sich rächen kann. Seine Sinnlichkeit erklärt also die Rache für gut. Nach dem Urtheile der Vernunft ist sie dagegen etwas Böses: sie ist den Sittengesetzen, also den Begriffen von moralischer Vollkommenheit entgegen.

Eine Begierde (oder Verabscheuung) ist sinnlich, so fern sie durch ein sinnliches Urtheil bestimmt wird, so fern wir etwas davon begehren, weil es durch die Sinnlichkeit als gut vorgestellt wird; sie ist vernünftig, so fern sie durch ein vernünftiges Urtheil bestimmt wird. Das Vermögen zu sinnlichen Begierden und Verabscheuungen ist das untere Begehrungsvermögen, und das Vermögen zu den vernünf-

nünftigen, das **obere** oder der **Wille**. Beide Arten der Begierden, sowohl die sinnlichen als die vernünftigen können noch entweder **beschließend** oder **nichtbeschließend** seyn, je nachdem sie mit dem Vorsatze, sie zu befriedigen, verbunden sind oder nicht. Das Vermögen, die Ausführung einer (sinnlichen oder vernünftigen) Begierde zu beschließen, ohne durch physische (d. i. nicht von Sittengesetzen abhängende) Nothwendigkeit dazu bestimmt zu seyn, ist die **Freiheit**. Der Wille begehrt, was die Vernunft für gut erkennt, physisch nothwendig, und verabscheut eben so, was dieselbe für übel erklärt. Widrigenfalls wäre er gar kein Wille, kein Begehrungsvermögen, was durch die Vernunft bestimmt würde. Von diesem seinem höchsten Gesetze kann er also keine einzige Ausnahme machen. Gleichergestalt begehrt das untere Begehrungsvermögen physisch nothwendig, was die Sinnlichkeit als gut, und verabscheut physisch nothwendig, was dieselbe als übel vorstellt. Sofern aber etwas durch physische Nothwendigkeit geschieht, fällt alles Verdienst und alle Schuld schlechterdings dabei weg. Sonst müßte man auch die Sonne loben, daß sie immer zu rechter Zeit aufgeht, und den Blitzstral, der einen Menschen erschlägt, einen Bösewicht nennen. Hierüber ist der schlichteste Menschenverstand mit uns einig, und er urtheilt darüber so entscheidend, daß kein Räsonnement im Stande ist, sein Urtheil wankend zu machen. Demnach verdienen die Begierden des Willens, für sich genommen, eben so wenig Lob oder Tadel, haben eben so wenig Moralität, als die des untern Begehrungsvermögens für sich betrachtet.

tet. Soll also Moralität keine Schimäre seyn, so muß uns noch das Vermögen zukommen, bei einer gegebenen (sinnlichen oder vernünftigen) Begierde (oder Verabscheuung) ihre Ausführung oder Nichtausführung zu beschließen, ohne daß wir zu einem von beiden durch physische Nothwendigkeit bestimmt wären. Eben dieses Vermögen ist die Freiheit, die also vollkommen begreiflich (d. i. durch Begriffe denkbar) ist, wenn sie uns auch unerforschlich bleiben sollte.

Das untere und obere Begehrungsvermögen nun sind mit einander im Streite, so fern das eine das Gegentheil von dem begehrt, was von dem andern begehrt wird. Alsdann siegt dasjenige von beiden Vermögen, dessen Begierde beschließend wird *).

Man setze, daß eine sinnliche Begierde etwas begehre, wovon wir wissen, daß es den Moralgesetzen zuwider sey; so wird der Wille das Gegentheil wollen: er wird wollen, daß das nicht geschehe, was die Sinnlichkeit begehrt. Beschließen wir alsdann dennoch, der sinnlichen Begierde zu folgen, so handeln wir unmoralisch, oder moralisch böse, gesezt auch, daß die Begierde nicht einmal wirklich zur Ausführung gebracht würde. Das moralisch Böse liegt also bloß in unserm Vorsatze; und jede Handlung ist böse, so fern wir sie vorsäzlich thun, und dabei wissen, daß sie den Moralgesetzen zuwider sey. Hier ist dann ein Streit

 des

*) Alle diese Ausdrücke sind freilich bildlich; aber sie zeigen, wie die Definitionen ausweisen, völlig bestimmte Begriffe an.

des untern Begehrungsvermögens gegen das obere und ein Sieg des erstern über das leztere.

Diejenigen, die es läugnen, daß die Sinnlichkeit dem vernünftigen Willen öfters widerstreite, und daß eben durch diesen Streit die unmoralischen Handlungen entstehen, wollen damit entweder

1) sagen: Es sey niemals der Fall, daß eine sinnliche Begierde etwas begehre, wovon der vernünftige Wille das Gegentheil wolle. Und in dieser Bedeutung müßte man es nehmen, wenn es unserer Behauptung entgegen stehen sollte. Allein dann widerspricht die Erfahrung zu laut, als daß es leicht möglich wäre, ihre Stimme zu überhören. Oder ist es etwan nicht wahr, daß das Feuer der Jugend so manche unerlaubte Begierde entzündet? nicht wahr, daß es viele Edle giebt, die diesen Begierden nicht nachgeben wollen, weil sie wissen, daß dieselben unerlaubt sind, die es sich die größte Anstrengung kosten lassen, um sie im Zaume zu halten? Ist es nicht wahr, daß an der Glut des Zorns auch die Begierde, sich zu rächen, aufflammt? daß es aber Tugendhafte giebt, die dieser Begierde widerstehen, weil sie unedel ist?

Sollte es keinen Streit unter den sinnlichen und vernünftigen Begierden in dieser Bedeutung geben; so würde das voraussetzen: daß die Sinnlichkeit nur das, als gut vorstelle, was von der Vernunft für gut erkannt wird, und nur das als ein Uebel, was die Vernunft als ein Uebel erklärt. Dies zu behaupten wäre aber eine offenbare Ungereimtheit. Denn, zum wenig=

wenigsten gesagt, so können bei der sinnlichen Beurtheilung eines Objekts die entferntern Folgen desselben, und sein Verhältniß zu den Sittengesetzen schlechterdings nicht in Anschlag gebracht werden.

Eine völlige Harmonie unter den sinnlichen und vernünftigen Begierden würde die Menschen zum wenigsten zu Engeln machen. Es würde dann gar keine Anreizung, ja, gar keine Möglichkeit, der Vernunft entgegen zu handeln, vorhanden seyn.

Die erwähnte Behauptung könnte aber auch

2) so viel sagen wollen: Es sey zwar nicht zu läugnen, daß es sinnliche Begierden gebe, die den vernünftigen widerstreiten; aber es finde keine wahre, reelle Einwirkung des vernünftigen Willens auf das untere Begehrungsvermögen statt: jedes Vermögen handele unabhängig für sich nach seinen Gesetzen; daher könne dann eine sinnliche, der Vernunft zuwiderlaufende Begierde von dem vernünftigen Willen nicht unterdrückt oder zurück gehalten werden, folglich sey es auf keine Weise als etwas moralisch böses anzusehen, wenn wir der sinnlichen Begierde folgen, und das, was sie begehrt, zur Ausführung bringen. Wir handeln hier unserer Natur gemäß und niemand könne seiner Natur zuwider handeln.

Ich antworte:

a) Die Moralgesetze gebieten, daß wir den sinnlichen Begierden, die der Vernunft zuwider sind, widerstehen und sie unterdrücken sollen. Wenn wir gleich

das Entstehen dieser Begierden selbst nicht verhindern können, so sollen sie doch nicht beschließend werden, wir sollen nicht den Vorsatz fassen, sie auszuführen. Wenn sich ein Wollüstling von seinen sinnlichen Begierden gereizt fühlt, eine unschuldige Schönheit zu verführen, um seine unreinen Triebe zu befriedigen; so soll er diesen Begierden widerstehen: er soll den Vorsatz nicht fassen, sie auszuführen. Was wir aber sollen, das müssen wir auch können: widrigenfalls ist das Sollen ungereimt. Es wäre die größte Absurdität, zu befehlen, daß man glauben solle: 2×2 sey $= 5$.

Hieraus folgt unwidersprechlich: daß wir entweder die Sittengesetze aufgeben und für leere Schimären halten, oder zugeben müssen: daß es möglich sey, einer sinnlichen Begierde zu widerstehen, wenn wir wissen, daß sie der Vernunft entgegen ist, sie mag auch so stark seyn, als sie immer will. Es muß uns möglich bleiben, zu verhindern, daß die Begierde nicht beschliessend werde. Denn die Sittengesetze gebieten, daß wir das sollen. Wenn wir es also nicht können, so sind die Sittengesetze Schimären.

b) Auch würde alsdann die Freiheit, und mit ihr die ganze Moralität wegfallen; es würde sich alles in bloßen Mechanismus verwandeln. Denn Freiheit ist nur denkbar, wenn wir die Ausführung, oder Nichtausführung einer gegebnen Begierde beschließen können, ohne zu einem von beiden physisch genöthigt zu seyn. Wenn also eine sinnliche Begierde vorhanden

ist;

ist; so muß uns beides möglich seyn: wir müssen ihre Ausführung, und ihre Nichtausführung beschließen können, die Begierde mag auch beschaffen seyn, wie sie will. Sonst ist die Freiheit ein leeres Wort. Wir sind alsdann dem Zwange der Sinnlichkeit unterworfen und genöthigt, ihren Begierden zu folgen, die aus der Reihe der voraufgehenden, sie bestimmenden Gründe physisch nothwendig entstehen; und dann hängt alles an einer mechanischen Kette, wojedes Glied immer genau in das vorige eingreift.

c) Es steht in der Gewalt unserer Freiheit, die Aufmerksamkeit von einem Gegenstande abzulenken, und auf einen andern hin zu wenden. Wenn also eine sinnliche Begierde vorhanden ist, die einem Sittengesetze widerstreitet; so können wir (und sollen) die Aufmerksamkeit von der Vorstellung des Objektes abwenden, aus welcher die sinnliche Begierde entspringt, und auf die Vorstellung des entgegenstehenden Sittengesetzes hinlenken. Dadurch wird (nach bekannten psychologischen Grundsätzen) die sinnliche Begierde geschwächt, und die entgegenstehende vernünftige verstärkt so wie die Achtung für das Sittengesetz lebhafter gemacht wird. Hiedurch nun ist es, im Allgemeinen genommen, möglich, der sinnlichen Begierde zu widerstehen und zu verhindern, daß sie nicht beschliessend wird.

Dazu kommen verschiedene Hülfsmittel, welche den Sieg der Vernunft erleichtern können, auf die man sich also durch fleißige Uebung vorbereiten muß,

damit

damit man geschickt sey, zu rechter Zeit Gebrauch von ihnen zu machen. Ich rechne dahin hauptsächlich folgendes: aa) man suche sich die Idee von der Würde der Menschheit so lebhaft als möglich zu machen. Wenn uns diese Idee, bei einer Reizung zum Bösen, recht gegenwärtig ist; so wird sie die Achtung für das Sittengesetz, als auf welchem unsere Würde hauptsächlich beruht, beleben, und uns mit einer Art von edelm Stolze (wenn man es so nennen darf,) erfüllen, der uns aufrecht erhält, wo wir sonst fallen würden. bb) Man überlege in den Zeiten der Ruhe öfters die übeln Folgen der bösen Handlungen, zu welchen man geneigt ist, und mache sich mit dem Gedanken davon vertraut. Dies wird nachher sehr wirksam seyn, die erregte Begierde im Zaume zu halten. cc) Man stelle sich öfters einzelne Beispiele vorzüglich edler und vorzüglich unedler Handlungen klar und lebhaft vor. Da diese etwas völlig Individuelles sind, so wird auch ein sehr starkes und lebhaftes Gefühl der Achtung für die erstern und des Abscheues gegen die leztern in uns erzeugt. Kommen wir nachher in ähnliche Fälle; so werden diese Gefühle, nach den Gesetzen der Association, wieder erweckt und treiben uns an, das Edle zu thun, und das Unedle zu fliehen. (Dies ist die Hauptsache, obgleich Beispiele auch noch aus andern Gründen wirken). Daher sind gute Schauspiele ein vortrefliches Mittel zur Beförderung der Moralität. dd) Man präge dem Gedächtnisse viele kurze und schön ausgedrückte moralische Sentenzen ein. Diese vergegenwärtigen sich uns leichter und lebhafter als das abstrakte Sittengesez selbst. Das leztere aber

wird in ihnen anschaulich dargestellt, und dadurch also dessen Wirksamkeit erhöhet. Es giebt Männer genug, die diesen moralischen Vortheil aus der lektüre der Alten gezogen haben. In den kritischen Zeitpunkten, wo die Sirenenstimme der Sinnlichkeit lockt, stellen sich die eingesogenen schönen Sentenzen lebendig dar, die sich auf den gegenwärtigen Fall beziehen, und verschaffen nicht selten der guten Sache die Oberhand.

Wenn die gemachten Bemerkungen richtig sind; so ist augenscheinlich, daß es wahrhaftig unmoralische Handlungen giebt: daß die Menschen sehr oft etwas Böses absichtlich, d. i. durch einen gefaßten Vorsatz, thun, und dabei wissen, daß es böse oder den Sittengesetzen zuwider sey.

Nun ist eine Handlung strafbar, so fern sie böse ist, und dem Thäter zugerechnet werden kann, (anders läßt sich die Sache nicht denken, und der gemeinste Verstand urtheilt eben so). Jemanden aber eine Handlung zurechnen, heißt: urtheilen, daß er der freie Urheber derselben sey. Dies alles ist bei unsern unmoralischen Handlungen der Fall. Wenn eine sinnliche Begierde vorhanden ist, wovon wir wissen, daß sie den Sittengesetzen widerstreitet; so steht es in der Gewalt unsrer Freiheit, die Ausführung oder Nichtausführung derselben zu beschließen. Fassen wir also den Vorsatz, der sinnlichen Begierde zu folgen, so ist das ein Werk unserer Freiheit: wir sind die Urheber der That. Unsere Handlung also kann uns zugerechnet werden, und ist demnach strafbar.

Da

Da also strafbare Handlungen existiren; so kann es auch Strafen geben; und zwar lassen sich nicht bloß natürliche, sondern, unter einer gewissen Bedingung, auch positive Strafen der Gottheit denken. Es ist der unveränderliche, nothwendige Wille der Gottheit, daß die Moralität unter allen vernünftigen Wesen so viel als möglich befördert werde. Wenn also die bloß natürlichen Strafen zur Erreichung dieses höchsten Zweckes unzulänglich wären, wenn die höchst mögliche Moralität durch Hinzufügung positiver Strafen besser befördert werden könnte; so müßte es auch nothwendig positive Strafen geben. Hier kömmt es nicht darauf an, die Zulässigkeit oder Unzulässigkeit der gesezten Bedingung zu untersuchen.

Diese Bemerkungen mögen zu einer leichten Skizze meiner Ideen über die vorliegende Materie hinreichen. Vielleicht habe ich nächstens Gelegenheit, sie vollständig zu entwickeln, und ihre durchgängige Anwendbarkeit zu zeigen.

Nun sey es mir noch erlaubt, in aller Kürze zu untersuchen: wie fern die Erinnerungen der vorstehenden Apologie mein System treffen, oder nicht?

1) Ich hatte gesagt: der Mensch müsse als ein sinnlich-moralisches Wesen betrachtet werden: er sey weder bloß sinnlich, noch eine bloße Intelligenz, sondern beides. Dadurch entstehe öfters ein Streit zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, und dies sey die Quelle der unmoralischen Handlungen.

Darauf erwiedert die Apologie S. 29 — 36: ein sinnlich-moralisches Wesen sey ein Unding; und

(S. 36

(S. 36 rc.) wenn man auch die Existenz desselben einräumen wollte, so könnte doch ein solches Wesen durchaus nicht sündigen.

Es kömmt hier, wie gewöhnlich, alles auf die zum Grunde gelegten Begriffe an. Intelligenz und Sinnlichkeit sind, nach S. 30, zwei Extreme, die in keine Vereinigung treten können; und wer sie in dem Menschen annimmt, der muß „den durch nichts zu entschuldigenden Dualism zweier völlig heterogener Substanzen in Einem Wesen, oder Einer Substanz" annehmen. Mit vielem hier in der That zu freigebig verwendeten Scharfsinne wird bis S. 36 gezeigt, daß ein solcher Dualismus unmöglich sey, und daß sich folglich kein sinnlich-moralisches Wesen denken lasse. Denn ich gestehe, daß ich die Dualisten nicht kenne, die dieser Meinung zugethan wären. Wer könnte wohl einen so sinnlosen Widerspruch behaupten: daß zwei heterogene Substanzen in Einer Substanz vereinigt seyen! Soll also ein sinnlich-moralisches Wesen ein solches seyn, worin eine sinnliche Substanz und eine moralische in Einer Substanz vereinigt sind; so wird gewiß niemand die Existenz dieser Hirngespinste behaupten wollen.

Wollte aber der Herr Verfasser nur sagen: daß nach dem Dualismus, zwei Substanzen, (eine sinnliche und eine moralische) zu Einem Ganzen (nicht gerade in Einer Substanz) vereinigt seyn müßten; so lassen sich gegen die Widersprüche, die er diesem

Dualismus zur Last legt, sehr viele Erinnerungen machen. Ich entschlage mich aber denselben, weil sie hier zweckwidrig wären, da die ganze Sache mein System gar nicht angehet. Ich denke mir unter Sinnlichkeit und Intelligenz nicht zwei verschiedene Substanzen. Ich unterscheide nur verschiedne Vermögen (d. i. die Möglichkeit zu verschiednen Arten von Wirkungen) in Einer Substanz. Das gesammte Begehrungsvermögen begehrt immer das, was als gut vorgestellt wird. Nur erhält es verschiedne Namen, je nachdem die Vorstellungen verschieden sind, durch welche es bestimmt wird. Es heißt das untere, so fern es das begehrt, was durch ein sinnliches Urtheil als gut vorgestellt wird, und das obere, so fern das, was es begehrt, durch die Vernunft für gut erklärt wird. Weil nun aber etwas angenehm und reizend seyn, also von dem sinnlichen Erkenntnißvermögen für gut erklärt werden kann, was dem Sittengesez zuwider ist, und also von dem vernünftigen Willen verabscheuet wird; so kann es geschehen, daß eine sinnliche Begierde etwas begehre, wovon der vernünftige Wille das Gegentheil will. Und da heißt es: beide Begehrungsvermögen, oder Sinnlichkeit und Vernunft, sind mit einander im Streite.

In meinem Systeme ist also von zweien verschiedenen Substanzen, ihrer Vereinigung und ihrem Streite mit einander, gar nicht die Rede; und folglich geht alles das mein System gar nichts an, was der Herr Verfasser gegen die Möglichkeit eines Streites zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, und überhaupt gegen

die

die Möglichkeit eines sinnlich=moralischen Wesens beibringt. Denn er spricht von einem solchen, das aus zwei Substanzen, einer sinnlichen und einer moralischen, bestände. Das meinige ist eine einzige, einfache Substanz, die nur ein unteres und oberes, oder ein Begehrungsvermögen hat, das sowohl durch sinnliche als durch vernünftige Vorstellungen bestimmt wird.

Ob das empfindende, denkende und begehrende Subjekt eine einfache Substanz sey, oder nicht? daran liegt hier gar nichts. Es kam nur darauf an, zu zeigen, daß das Räsonnement des Herrn Verfassers gar nicht gegen mein System gerichtet sey. Ich nehme bei meinem Systeme die Einfachheit der Seele an, und habe, (wenn man auch auf einen strengen Beweis Verzicht thun wollte) wenigstens das für mich, wie selbst Herr Kant in der Kr. d. r. V. behauptet: daß aller Schein für diese Meinung, und gar keiner für die entgegengesezte streitet.

Wird unter der Sinnlichkeit gar der Körper verstanden (und so scheint es der Herr Verfasser zu nehmen; denn er sagt S. 32: „die Sinnlichkeit oder der Körper,") so hat das ganze Räsonnement mit meinem Systeme vollends gar nichts zu thun. Denn, nach mir, ist die Sinnlichkeit ein Vermögen der Seele, nämlich das Vermögen der Anschauungen, sammt dem Begehrungsvermögen, sofern es durch sinnliche Urtheile bestimmt wird.

Da also der Herr Verfasser unter einem sinnlich-moralischen Wesen etwas ganz anderes versteht, als ich; so kann ich mirs auch gefallen lassen, wenn er S. 36 ꝛc. beweiset: daß ein sinnlich-moralisches Wesen nicht sündigen könne. Dieser Beweis ist im mindesten nicht gegen mich gerichtet; denn er spricht von einem ganz andern Dinge als ich, wenn ich sage, daß ein sinnlich-moralisches Wesen böse handeln und sündigen, also auch gestraft werden könne. Ich habe oben kurz angegeben, wie ich mir diese Sache vorstelle. Will indessen der Herr Verfasser die von mir böse genannten Handlungen nur, wie er vielleicht geneigt ist, minder gute nennen; so werde ich über Worte nicht streiten. Dieser Streit wäre ein lebendiges Ebenbild des stoischen Gezänks über die προηγμένα. Den gemeinen Sprachgebrauch, und folglich den bloß gesunden Menschenverstand, dessen Dollmetscher jener ist, habe ich inzwischen auf meiner Seite.

Die Voraussetzung: daß ich mir unter einem sinnlich-moralischen Wesen ein aus zwei heterogenen Substanzen zusammengesetztes Ganze vorstelle, hat manche rasche Folgerung gegen mich nach sich gezogen. Meine Worte: der Mensch ist weder ein bloß sinnliches Wesen, noch auch eine bloße Intelligenz, sondern beides zugleich, werden in der Apologie S. 38 mit dieser Anmerkung begleitet: „dies ist der förmliche Dualismus in Einem Wesen, die engste Vereinigung und Verschmelzung zweier völlig heterogener Naturen.“ Ich weiß nichts von zwei Naturen im menschlichen Geiste, und habe meines Wissens nie etwas

etwas gesagt, woraus sich auch nur muthmaßen ließe, daß ich an so etwas glaube. Ich unterscheide bloß verschiedene Vermögen, d. i. ich behaupte, daß für den menschlichen Geist verschiedne Arten von Wirkungen möglich seyen, daß insbesondere das Begehrungsvermögen sowohl durch sinnliche, als auch durch vernünftige Urtheile bestimmt werden könne, und daß im erstern Falle sinnliche, im andern vernünftige Begierden entstehen.

Ferner hätte ich, nach S. 38, Sinnlichkeit und Intelligenz nicht zwei Charaktere (ein Ausdruck, dessen Unschicklichkeit ich freilich einräume) sondern zwei Wesen nennen sollen: „denn die Intelligenz ist eine für sich bestehende Substanz, wie Sinnlichkeit, und beide haben nichts verwandtes.“ Freilich, wenn ich mir unter einem sinnlich-moralischen Wesen ein solches Unding vorstellte, als das ist, von welchem die Apologie redet; so würde diese Konsequenz mich treffen. Aber, wie man aus dem vorigen siehet; so bin ich davon in der That so weit entfernt, daß ich einen solchen Vorwurf nie habe ahnden können; vollends, wenn unter der Sinnlichkeit gar der Körper verstanden werden soll. Das sinnliche und vernünftige Begehrungsvermögen, von denen zunächst eigentlich die Rede ist, sind, nach mir, so wenig abgesonderte Dinge, oder gar zwei heterogene für sich bestehende Substanzen, daß sie vielmehr nur eine und eben dieselbe Kraft sind. Diese heißt nur das sinnliche Begehrungsvermögen, so fern sie durch sinnliche; und das vernünftige, so fern sie durch vernünf-

tige Urtheile bestimmt wird. Was wir in der Abstraktion unterscheiden, um jedes für sich desto deutlicher denken zu können, das existirt deshalb nicht getrennt in der Natur.

Nach S. 40 soll ich den nämlichen Fehler begehen, den ich dem Herrn Verfasser vorgeworfen hatte: ich soll den Menschen nicht als ein sinnlich-moralisches Wesen, sondern als sinnlichen Menschen und als Intelligenz besonders aufstellen. Denn ich zeige beide Naturen nicht in Vereinigung, sondern im Streite unter sich, und jede in ihrem besondern Charakter, als moralisch, und dann als sinnlich. Freilich beweise ich die Vereinigung beider Naturen nicht, weil ich nichts von zwei Naturen weiß. Die Vereinigung der V e r m ö g e n aber, die ich unterscheide, ist nach meiner Vorstellungsart für sich klar. Denn das sinnliche und vernünftige Begehrungsvermögen sind eine und eben dieselbe Kraft, der wir nur zwei verschiedne Namen geben, je nachdem sie vernünftigen oder sinnlichen Urtheilen folgt. Beide Begehrungsvermögen sind nicht in der Natur von einander getrennt; sie werden nur in der Abstraktion unterschieden.

Ich habe aber nicht bloß diesen Unterschied bemerkt, sondern auch gezeigt, wie dadurch, daß der Mensch, außer den vernünftigen Begierden, auch noch sinnliche hat, unmoralische Handlungen entstehen. Ich habe also die Menschen als ein Wesen betrachtet, das sinnlich und vernünftig zugleich ist. Daher

her würde ich den folgenden Vorwurf: „daß ich auf eine inkonsequente Art erst beide Naturen im Menschen isolire, und dann, wenn die eine das Uebergewicht erhält, die Schuld auf das Ganze schiebe,“ ganz und gar nicht verstehen, wenn der Herr Verfasser nicht immer voraussezte, daß ich mir ein sinnlich-vernünftiges Wesen, als aus zwei heterogenen Substanzen zusammengesezt, vorstelle.

Aus eben dieser Voraussetzung ist es zu erklären, wenn S. 40 weiter gegen mich angeführt wird: „Gerade von diesen beiden Seiten (von Seiten der sinnlichen und vernünftigen Begierden) habe ich den Menschen betrachtet, und gezeigt, daß der moralische Charakter, seiner Natur nach, nicht unmoralisch handeln könne; der sinnliche aber nach Naturnothwendigkeit handle.“ Soll der moralische Charakter das obere Begehrungsvermögen, oder den vernünftigen Willen bedeuten; so kann er freilich, seiner Natur nach, nicht unmoralisch, d. i. den Sittengesetzen der Vernunft zuwider handeln, weil er sonst eben darum kein vernünftiger Wille wäre. Er begehrt also, was den Sittengesetzen gemäß ist, eben so wohl nach Naturnothwendigkeit, als die sinnlichen Begierden das, was angenehm ist. Eben das ist es, was ich behaupte. Wenn wir aber außer diesen beiden, nach Naturnothwendigkeit handelnden, Begehrungsvermögen nicht noch Freiheit haben; so fällt alle Moralität eben so gut weg, als die Immoralität. Denn Naturnothwendigkeit und Moralität ist ein Widerspruch. Deshalb nehme ich noch das Vermögen an, die Ausführung oder

Nichtausführung einer gegebnen Begierde zu beschliessen, ohne zu einem von beiden durch Naturnothwendigkeit bestimmt zu seyn. Und daraus ist begreiflich, wie die unmoralischen Handlungen möglich sind. Wenn eine sinnliche Begierde gegeben ist, die den Sittengesetzen zuwider läuft; so können wir die Ausführung und Nichtausführung derselben beschließen; weil wir zu keinem von beiden physisch genöthigt sind. Thun wir das letztere; so handeln wir gut: dahingegen alles Verdienst dabei schlechterdings wegfallen würde, so bald wir so zu handeln physisch genöthigt gewesen wären. Thun wir das erstere, beschließen wir die Ausführung der Begierde; so handeln wir böse: denn wir konnten auch das Gegentheil thun; die Schuld ist unser.

So viel im Allgemeinen von der Natur eines sinnlich-vernünftigen Wesens, woraus sich also ergab: daß der Herr Verfasser einen ganz andern Begriff davon zum Grunde legte, als ich, daß folglich alles, was er gegen die Möglichkeit und Handlungsart eines solchen Wesens beibringt, gar nicht gegen mich gerichtet seyn kann. Das sinnlich-vernünftige Wesen, wovon Er redet, ist von dem meinigen mehr verschieden, als der Winter vom Sommer. Das seinige ist ein aus zwei heterogenen, für sich bestehenden Substanzen zusammengesetztes Ding; das meinige hat blos verschiedene V e r m ö g e n, oder, es sind verschiedne Wirkungsarten für dasselbe möglich.

S. 41 kömmt die Apologie auf eine speciellere Untersuchung der Frage: „Widerstreiten die sinnlichen Neigungen dem Moralgesetze so, daß man sie als im

Streit

Streit mit einander sich denken darf? Ist dieser Kampf wirklich vorhanden, oder ist die Vorstellungsart des Verfahrens einer jeglichen Natur nicht dadurch etwan unrichtig angegeben?"

Gleich aus der ersten Anmerkung über diese Frage gehet hervor, daß der Herr Verfasser wieder von ganz andern Dingen redet, als ich. „Daß bei einem Streite zweier Kräfte, heißt es S. 41, jede als für sich bestehend und die andere angreifend gedacht werden müsse, kann nicht geläugnet werden." Nach meinem Systeme sind das untere und obere Begehrungsvermögen von deren Streit eben die Rede ist, gar nicht zwei Kräfte, sondern nur zwei Vermögen einer einzigen Kraft. Ueberdem ist augenscheinlich, daß ich mir unter diesem Streite keinen unmittelbaren und reellen Einfluß des einen Vermögens auf das andere, keinen solchen Streit vorstelle, wie es unter zwei Wettkämpfern statt findet, wobei die Kraft des einen unmittelbar auf die Kraft des andern wirkt. Beide Vermögen ringen nicht mit einander; sondern zu dem, was ich ihren Streit nenne, gehört zunächst gar kein Einfluß des einen auf das andere. Das sinnliche Begehrungsvermögen begehrt, seiner Natur nach, was angenehm ist. Da aber eine Sache angenehm, und doch den Sittengesetzen zuwider seyn kann; so kann es geschehen, daß der nämliche Gegenstand von dem obern Begehrungsvermögen verabscheuet wird, den das untere begehrt: Dies ist es, was ich ihren Streit nenne. Dabei wirkt jedes Vermögen für sich, nach seinen Gesetzen, und seiner Natur gemäß; es gehört

zu diesem Streite zunächst, daß das eine Vermögen auf das andere einen Einfluß habe: nur die Zwecke, wonach sie streben, sind entgegengesetzt. Das eine strebt, eine gewisse Sache wirklich zu machen, und das andere, die Wirklichkeit derselben zu verhindern.

Es verhält sich mit dem Widerstreite der Begierden eben so, wie mit dem Widerstreite unter Vorstellungen. Diese Begriffe: Quadrat und irregulär sind widerstreitend; ein irreguläres Quadrat ist ein Unding. Aber deswegen sind diese Begriffe keine für sich bestehende Dinge, die sich einander angreifen und mit einander kämpfen. Oder wenn man einen geraden Stock ins Wasser stellt, so erscheint er dem Auge krumm. Hier hat man einen Streit unter zwei Urtheilen. Das Urtheil des Auges erklärt den Stock für krumm, und, nach dem Urtheile des Gefühls, ist er gerade. Aber weder diese Urtheile, noch die Vermögen dazu sind außer einander befindliche, für sich bestehende Dinge, die sich einander angreifen. Ihr Streit will nur sagen: von dem einen Urtheile werde das Gegentheil von dem ausgesagt, was in dem andern ausgesagt wird. Das eine sagt: der Stock ist krumm, das andere: er ist nicht krumm.

Eben so ist es, wenn das untere und obere Begehrungsvermögen mit einander streiten. Das will sagen: das eine begehrt das Gegentheil von dem, was von dem andern begehrt wird. Dazu gehört also im mindesten nicht, daß jedes eine für sich bestehende Kraft sey, und die andere angreife.

Bei

Bei dieser Verschiedenheit der Begriffe hat also mein System nichts dagegen einzuwenden, wenn weiter behauptet wird, daß es keinen Streit zwischen Sinnlichkeit und Vernunft geben könne. So heißt es S. 42: „Da sie (die Sinnlichkeit, bei ihren Begierden nämlich) den Vernunftgebrauch zu ihrer Natur nicht rechnet; so kann in ihr nicht einmal die Idee gedacht werden, sich dem Moralprincip widersetzen zu wollen. (Ganz richtig! denn das Moralprincip muß durch allgemeine Begriffe gedacht werden, und die Sinnlichkeit hat es nur mit Anschauungen zu thun. Aber sich einer einzelnen, durch das Moralgesez gebotenen Handluug zu widersetzen, wenn man im Begriffe ist, dieselbe auszuüben, das kann die Sinnlichkeit allerdings. Denn die Handlung kann unangenehm seyn und also von der Sinnlichkeit verabscheuet werden). Wenn sie also auch die höchste Tendenz zu befriedigen strebt; so tritt sie nie in ein aktives Verhältniß mit der Intelligenz, sondern wirkt lediglich in Beziehung auf sich. Es ist also unmöglich, daß der Naturmechanismus je eine Fähigkeit erhalten könne, dem moralgesez zu widerstreiten."

Da der Herr Verfasser von einem solchen Streite zwischen dem sinnlichen und vernünftigen Begehrungsvermögen redet, wobei angenommen wird, daß beide Vermögen zwei für sich bestehende Kräfte seyen, die sich einander angreifen; so ist dies alles meinem Systeme gar nicht entgegen. Denn von einem solchen Streite ist in demselben nicht die Rede; ja! er wäre, nach meiner Vorstellungsart, augenscheinlich

etwas völlig ungereimtes, da ich das sinnliche und vernünftige Begehrungsvermögen, nicht als zwei Kräfte, sondern nur als zwei Vermögen einer einzigen Kraft vorstelle.

Wenn hätte bewiesen werden sollen, daß das, was ich unter dem Streite des sinnlichen und vernünftigen Begehrungsvermögens verstehe, nicht möglich sey, so hätte gezeigt werden müssen, daß es keine sinnliche Begierde geben könne, die etwas begehre, was den Sittengesetzen zuwider ist, und also von dem vernünftigen Willen verabscheuet wird. Allein, dies zu behaupten, ist der Herr Verfasser weit entfernt. Er sagt vielmehr selbst das Gegentheil, und ist überzeugt: daß bei den sinnlichen Begierden auf das Sittengesetz keine Rücksicht genommen werde, daß dabei gar nicht die Frage seyn könne, ob sie mit demselben übereinstimmen, oder nicht? folglich auch, daß sie demselben eben so wohl entgegen, als gemäß seyn können. „Die Sinnlichkeit, sagt er S. 42, läuft ordnungs- und gesezmäßig ihren Gang fort, ohne irgend eine Rücksicht auf das Gesez der Freiheit, mit dem sie durchweg nichts zu schaffen haben kann, da sie sich desselben nie zu bedienen fähig ist, zu nehmen.“

Hier wäre also abermals keine Verschiedenheit unserer Meinungen. Das erhellet noch mehr, wenn im Folgenden von einer Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit gesprochen und S. 43 gesagt wird: „Die Intelligenz hat bei ihrer Regierung immer Gründe, wenn sie die Zügel der Sinnlichkeit nachläßt, oder anhält.“ Die Intelligenz hält die Zügel

der Sinnlichkeit an! Was kann das anders heißen, als: die Vernunft stellt das, was die Sinnlichkeit begehrt, als nicht gut vor, und hält uns ab, die sinnliche Begierde auszuführen. Dieses aber ist eben das, was ich mit dem gewöhnlichen Sprachgebrauche *), unter dem Streite zwischen dem sinnlichen und vernünftigen Begehrungsvermögen verstehe.

Warum inzwischen die eingeräumte Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit nicht alles leiste, was man davon erwarten sollte, das wird S. 44 und 45 entwickelt. Hiebei hätte ich bloß die Frage zu thun: was unter den allgemeinen richtigen Einsichten und Regeln, die im Besondern ihre Ausnahme leiden, verstanden werde? In der gewöhnlichen Bedeutung können die Worte nicht genommen seyn. Denn sonst käme ein Widerspruch heraus, indem, nach dem üblichen philosophischen Sprachgebrauche, eine allgemeine Regel eben eine solche ist, die keine Ausnahme hat. Es hat, beiläufig gesagt, seine großen Unbequemlichkeiten, von dem einmal gewöhnlichen Sprachgebrauche abzuweichen; und man sollte es sich in philosophischen Schriften, wo uns die Sprache ohnedem Hindernisse genug in den Weg legt, vorzüglich zum Gesetze machen, es nicht zu thun. Die heutige Sucht nach neuen Terminologien (von welcher aber der Herr Verfasser der vorstehenden Apologie weit entfernt ist) ist ein Zeichen eines sehr unphilosophischen Geistes.

S. 46

*) S. Baumgartens Metaph. vom obern Begehrungsvermögen.

S. 46 wird die Unmöglichkeit eines sinnlich-moralischen Wesens noch aus einem andern Gesichtspunkte betrachtet, von dem ich aber gestehe, daß ich ihn nicht recht ins Auge fassen kann. Die gemischten sinnlich-moralischen Handlungen nämlich, „dergleichen ein sinnlich-moralisches Wesen nothwendig wirken müßte," sollen unmöglich seyn, und zwar aus zwei Gründen: 1) Sinnlichkeit und Vernunft, als heterogene Wesen, können sich nicht zur gemeinschaftlichen Hervorbringung einer Handlung vereinigen. „Die Sinnlichkeit kann nichts Moralisches in ihr Wesen aufnehmen, und das Moralische nichts Sinnliches." Dies hat freilich seine Richtigkeit. Denn es heißt: es kann keine sinnliche Begierde geben, die durch ein Urtheil der Vernunft bestimmt würde — sie wäre ja sonst eben darum keine sinnliche — so wie keine vernünftige denkbar ist, die aus einem sinnlichen Urtheile entstände, indem eine solche eben darum nicht vernünftig seyn würde. Aber das nämliche Objekt, was durch die Vernunft für gut erklärt wird, kann auch zugleich angenehm seyn und also auch der Sinnlichkeit als gut erscheinen. Alsdann wird sowohl der vernünftige Wille als auch das sinnliche Begehrungsvermögen dieses Objekt begehren, und beide werden sich also zur Hervorbringung eines und eben desselben Gegenstandes vereinigen. Das giebt folglich eine gemischte, eine sinnlich-moralische Handlung. So kann z. B. eine Handlung der Wohlthätigkeit durch das Moralgesez geboten, und zugleich für die Sinnlichkeit ungemein reizend seyn, wenn sie z. B. unsern Ehrgeiz kizelt. „Der moralische Mensch hat einen ganz an-

dern Zweck, als die Sinnlichkeit." Sehr richtig, so bald von dem lezten Zwecke die Rede ist. Denn die leztere hat das Angenehme; der erstere das moralisch-Gute zum lezten Zwecke. Aber das hindert nicht, daß nicht beide in ihren nächsten Zwecken sehr oft zusammen treffen sollten. Denn das Moralischgute kann zugleich auch angenehm seyn, wie wir schon vorher bemerkten.

Wenn die Anordnung eines Prachtgebäudes zwei Baumeistern übertragen wäre, woran der eine für die Schönheit, der andere für die Festigkeit sorgen sollte; so wären die lezten Zwecke beider Künstler himmelweit verschieden. Aber dem ohngeachtet könnten sie in vielen Stücken zusammen treffen, weil vieles zugleich der Schönheit und der Festigkeit angemessen seyn könnte. Sie würden, z. B. beide dahin einstimmen, daß man das Gebäude massiv aufführen müsse. Sie würden sich also, so verschieden auch ihre lezten Zwecke sind, zur Hervorbringung einer und eben derselben Sache mit einander vereinigen.

Wenn man indessen auch das Daseyn sinnlich-moralischer Wesen annähme, so würden dieselben doch nach S. 47 nicht unmoralisch handeln können, weil unmoralische Handlungen überhaupt unmöglich sind. Denn „moralisch handeln, heißt, das Gute um des Guten willen thun. Davon ist unmoralisch handeln der Gegensaz und dies heißt also: Das Böse um des Bösen willen thun." Ich habe schon oben erklärt, wenn der Herr Verfasser diesen Begriff von bösen Handlungen immer zum Grunde legt, und

wenn

wenn das heißen soll, eine Handlung sey böse, so fern die Uebertretung des Sittengesetzes ihr lezter Zweck ist; so bin ich mit ihm darin einig, daß es keine bösen Handlungen geben kann. Sie sind alsdann Undinge, weil das höchste Gesetz des gesammten Begehrungsvermögens ist, nur das zu begehren, was auf irgend eine Art als gut vorgestellt wird, also die Uebertretung des Moralgesetzes nie der lezte Zweck bei irgend einer Handlung seyn kann; dieser vielmehr immer in irgend einem Vergnügen liegen muß, was wir dadurch zu erreichen glauben. Von unmoralischen Handlungen in dieser Bedeutung habe ich nie geredet. Wenn also der Herr Verfasser bewiesen hat, daß es keine unmoralischen Handlungen giebt, so ist er dem ohngeachtet, mit meinem Systeme, worin das Daseyn derselben angenommen wird, völlig einstimmig. Denn ich verstehe unter bösen Handlungen, wie ich es oben angegeben habe, etwas ganz anders, als der Herr Verfasser.

Nur würde es eine mir angehende Einwendung seyn, wenn er S. 47 hinzusezt: „Inconsequent ist die Einwendung, daß man unter dem Gegensatz des Moralischen nicht das Extreme desselben verstehen müsse. Inconsequent, weil in den moralischen Handlungen eine jede nothwendig von der andern verschieden, also von verschiednem Werth seyn muß. Aber weniger moralisch ist nie unmoralisch.“ Dies beträfe also bloß den Sprachgebrauch: ich soll das, was ich unmoralisch nenne, nicht so nennen, weil es nach der Idee des Herrn Verfassers nicht das Extrem von dem Moralischen ist. Allein 1) würde die gegebne Erklärung

rung des Bösen, nach den ich in der Apologie zum Grunde gelegten Begriffen, nicht einmal das entgegengesezte Extrem des Guten ausdrücken. Denn, nach diesen Begriffen handelt der Moralischgute nie eigentlich um des Guten willen; sondern die Glückseligkeit nimmt den obersten Plaz ein: Glückseligkeit ist das lezte, worauf alles Bestreben, als den Endpunkt abläuft (S. 96. 97). Also alles Gute wird gethan um der Glückseligkeit willen. 2) Alles kömmt hier auf den Sprachgebrauch an, über dessen Wichtigkeit ich meine Meinung schon gesagt habe. Es ist nämlich unläugbar, daß der gemeine Sprachgebrauch manche Handlungen böse und unmoralisch, und die Thäter unmoralische, böse Menschen nennt. Die Aufgabe ist also: eine Definition zu finden, welche die wesentliche Beschaffenheit derjenigen Handlungen angiebt, die im gemeinen Sprachgebrauche böse genannt werden. Wir müssen also von der Betrachtung dieser Handlungen, die etwas Gegebnes sind, ausgehen und ihre Merkmale aufsuchen. Aber wir können nicht umgekehrt eine Definition böser Handlungen a priori festsetzen, und dann, wenn diese Definition auf keine wirklich vorkommenden Handlungen passen will, behaupten: es giebt keine bösen Handlungen! Man will ja nur wissen, worin die Natur derjenigen Handlungen bestehe, die man im gemeinen Leben böse nennt? Ich habe geantwortet: sie bestehet darin, daß man etwas Böses thut, wovon man weiß, daß es den Sittengesetzen zuwider ist, oder, daß man das Sittengesez mit Bewußtseyn übertritt, (aber nicht, um es zu übertreten, sondern um irgend eine sinnliche Neigung zu befriedigen).

Ich nenne also diejenigen Handlungen böse, die der gemeine Sprachgebrauch so nennt, und an der Existenz derselben kann also, auch aus diesem Grunde, kein Zweifel statt finden. Nur das kann gefragt werden: ob meine Einsicht in die Natur dieser Handlungen richtig sey? und ob meine Erklärung die wahre, wesentliche Beschaffenheit derselben bestimmt angebe? Dies zu entscheiden, überlasse ich mit Vergnügen meinem Herrn Gegner und andern eben so einsichtsvollen Männern, die eine größere Kenntniß des menschlichen Herzens haben, als ich.

Was weiter S. 48 über den Unterschied der illegalen und unmoralischen Handlungen gesagt wird, stimmt mit meinem Systeme völlig überein. Eine gesezwidrige Handlung, die gegen irgend ein Gesez verstößt, geschieht nicht immer aus böser Absicht, und ist also nicht nothwendig unmoralisch; so wie umgekehrt eine völlig gesezmäßige Handlung eine sehr böse Handlung seyn kann. Wenn z. B. jemand einem andern Geschenke macht; so ist das eine völlig legale Handlung. Wenn er es aber aus Haß gegen ihn thut, wenn er dabei die Absicht hat, die Rechtschaffenheit desselben zu vergiften, ihn zu einer schändlichen Handlung zu verleiten, und ihn dadurch nachher ins Unglück zu stürzen; so ist er ein verächtlicher Bösewicht.

S. 49 — 53 wird beiläufig der Einwurf beantwortet: als wenn die Theorie des Herrn Verfassers das Laster begünstige; ein Einwurf, der ihm in der

Döder=

Döderleinschen theologischen Bibliothek gemacht ist, und der sich allerdings ohne Verlegenheit für seinen Urheber gar nicht erklären läßt.

Nun aber folgt eine Stelle, die augenscheinlich zeigt, daß der Herr Verfasser gegen meine Vorstellungsart eigentlich gar nicht streitet, sondern völlig einstimmig damit denkt. Denn er sagt S. 53: „Auch behaupte ich nicht, daß sich der Mensch vor dem Richterstuhl seines eignen Gewissens immer rechtfertigen könne. Ich glaube, daß er oft fehlt, wo es in seiner Macht stände, es nicht zu thun. Nun dann, wenn das ist, worüber streiten wir? Weiter behaupte ich ja nichts! Der Mensch kann sich oft vor seinem eignen Gewissen nicht rechtfertigen: d. i. er ist sich bewußt, daß er nicht außer Schuld, daß er also strafbar sey. Er fehlet oft, er thut oft etwas, das nicht gut ist, wobei es doch in seiner Macht stand, es nicht zu thun. Also er beschloß, dies zu thun, ohne durch physische Nothwendigkeit dazu bestimmt zu seyn. Also er handelte frei. Gerade dies ist es, was ich behaupte. Wir begehen oft Handlungen, die unser eignes Gewissen tadelt, von denen wir wissen, daß sie böse, d. i. den Sittengesetzen zuwider sind, und wir sind dabei frei, durch keine physische Nothwendigkeit bestimmt, wir könnten die Handlungen auch unterlassen. Und eben diese Handlungen sind es, die ich mit dem gewöhnlichen Sprachgebrauche, böse oder unmoralisch nenne. Der Herr Verfasser will sie aber minder gute Handlungen nennen. Denn die facta deteriora sind keine Immoralitäten. Die Stimme

des moralischen Gefühls oder des Gewissens würdigt mich bei seinen Vorwürfen nicht zum unmoralischen Wesen oder zum Teufel herab.“ Dies beruhet indessen, wie man sieht, auf dem Begriffe des Unmoralischen, wonach unmoralische Handlungen nur diejenigen sind, in denen etwas Böses um des Bösen willen gethan wird. Da ich aber an diesen Charakter des Teufels niemals denke, wenn ich vom Unmoralischen rede, sondern darunter etwas verstehe, was bewiesenermaßen in dem menschlichen Geiste möglich und alle Tage wirklich ist, so bin ich berechtigt, das, was der gemeine Sprachgebrauch böse und unmoralisch nennt, mit dem nämlichen Worte zu bezeichnen.

Ueberdem sind die, vom Herrn Verfasser eingeräumten, nach meinem Begriffe unmoralischen Handlungen mit den weniger guten gar nicht einerlei, sondern specifisch davon verschieden. Man setze, daß jemand (wie sehr oft geschieht) durch das Gefühl des Mitleidens, oder auch durch Ehrgeiz angetrieben werde, das Leiden eines Unglücklichen zu mildern, daß aber das Bewußtseyn der Pflicht, die reine Achtung für das Sittengesez, wenig Antheil daran habe; so ist die Handlung weniger gut, als wenn sie aus dem Bewußtseyn der Pflicht entstände, und das sinnliche Gefühl nur wenig dabei mitwirkte. Aber sie ist schlechterdings gar nicht unmoralisch oder böse; denn es wird dabei kein Sittengesez mit Bewußtseyn übertreten. An sich sind also die Gränzen zwischen dem Guten und Bösen völlig scharf abgeschnitten. das leztere unterscheidet sich von dem ersteren nicht

bloß

bloß dem Grade, sondern auch der Art nach. Denn entweder geschieht eine Handlung aus böser Absicht, oder nicht. Im ersten Falle ist sie böse; im andern nicht, in welchem andern Falle sie zu einer guten Handlung wird, so bald sie aus Pflicht geschieht.

So leicht es inzwischen ist, das Gute und Böse im Allgemeinen zu unterscheiden, so schwer, ja unmöglich ist es oft, den Werth einer einzelnen, freien Handlung genau zu beurtheilen, und wir sind in dieser Beurtheilung gewöhnlich nur gar zu voreilig. Nicht aber deswegen, wie die populären Moralisten meynen, weil es unzulässig wäre, die Handlungen Anderer, wie gewöhnlich geschiehet, nach unsern eignen Maximen zu beurtheilen. Denn, wenn unsere Maximen die Sittengesetze sind, so können und sollen die Handlungen aller vernünftigen Wesen darnach beurtheilt werden, weil die Sittengesetze allgemein verbindlich sind. Ein Sittengesez, das nicht allgemein, (d. i. für alle Vernünftige, so bald nur der Fall eintritt, von dem es redet) verbindlich wäre, ist ein Unding. Also nicht darum ist unser Urtheil über andere unsicher, weil es inkonsequent wäre, dieser Beurtheilung unsere Maximen zum Grunde zu legen; sondern aus Gründen, die unser Urtheil über unsere eignen Handlungen oft unsicher machen. Dahin gehört vorzüglich: daß unsere Handlungen oft zum Theil von Vorstellungen abhängen, deren wir uns nicht bewußt werden; von den Vorstellungen nämlich, die sich dunkel associiren, und durch erregtes Wohlgefallen oder Mißfallen uns zu der einen Handlung antreiben, und

von der andern abhalten *). Daher hat die Sinnlichkeit an einer Handlung öfters mehr Antheil, als wir selbst wissen, oder glauben.

Das alles aber hindert nicht, daß nicht die guten und bösen Handlungen an sich völlig bestimmt unterschieden seyn sollten, wenn es gleich dem Herzenskündiger vorbehalten bleibt, sie vollkommen genau zu beurtheilen.

Noch eine Erinnerung gegen meine Theorie folgt S. 54 ꝛc. Auf den Schluß des Herrn Verfassers, daß es keine bösen Handlungen gebe, weil weder die Sinnlichkeit, noch auch der vernünftige Wille, für sich betrachtet, unmoralisch handeln können, hatte ich erwiedert: ein bloß sinnliches Wesen könne freilich eben so wenig sündigen, als ein bloß vernünftiges; aber die bösen Handlungen entständen durch die Verbindung der Sinnlichkeit mit der Vernunft: Und um den allgemeinen Saz: daß durch Verbindung des Mannichfaltigen vieles entstehe, was in dem Einzelnen nicht ist, anschaulich zu machen, bediente ich mich irgendwo des Beispieles dissonirender Ton-Intervalle. Ich sagte: ein einzelner Ton A, oder B, sey keine Dissonanz,

*) Da nun das System der Association sehr zusammen gesezt ist, so ist der Mechanismus der Seele, wodurch eine Handlung erzeugt wird, oft sehr verwickelt. Diese interessante Materie, und besonders die Gründe, wonach sie beurtheilt werden muß, sind entwickelt in dem Versuch über die Einbildungskraft von J. G. E. Maaß. Halle, 1792.

nanz; wenn man aber beide Töne A und B zugleich anschlage, so komme eine Dissonanz heraus.

Dieses Beispiel wird in der Apologie S. 55 zu einem Gleichnisse gemacht, und dabei zu zeigen gesucht, daß dasselbe nicht passe und nichts beweise. Ich könnte diese Einwendung mit allem Rechte von mir ablehnen; denn ich habe kein Gleichniß, sondern ein Beispiel geben wollen, und das sind bekannterweise wesentlich verschiedne Dinge. Wenn es aber auch ein Gleichniß wäre, so würde sich von selbst verstehen, daß dadurch nichts bewiesen werden könne. Ein Gleichniß beweiset nie. Es sey mir indessen erlaubt, die Erinnerungen der Apologie mit einigen Worten zu begleiten.

Wenn dieses Gleichniß zulässig ist, heißt es S. 55, so folgt: daß wir durchaus keine gute Handlung, sondern ewige Dissonanzen hervorbringen müßten. Denn, wie die beiden sonorischen Töne, A und B, zusammen gerührt, und zu allen Zeiten eine nothwendige Dissonanz geben, so würde A, Moralität, B, Sinnlichkeit, nothwendig eine gleiche Dissonanz bewirken." Allein das würde nur dann folgen, wenn der vernünftige Wille, so wie die Sinnlichkeit, nur Eine Begierde hätte, wenn die leztere sowohl als der erstere gleichsam nur Einen Ton angäbe. Allein ihre Begierden sind höchst mannigfaltig, und wenn die vernünftige A, gegeben ist, so kann eine andere sinnliche, E, existiren, und diese können einstimmig seyn, so wie die Töne A und E mit einander konso-

konsoniren. Ueberdem werden ja nicht immer beide Töne, A und B, zusammen angeschlagen, und nur, wenn dies geschieht, kömmt eine Dissonanz heraus.

Doch hierauf will der Herr Verfasser selbst nicht bringen. Folgendes hält er für wichtiger: „Subjektiv wirkt jeder Ton richtig und rein, objektiv ergiebt sich durch die heterogene Zusammenstellung eine Dissonanz, die durchaus nicht in den Tönen A und B subjektiv liegt." Ich kann zwar den Sinn hievon nur errathen, da das Dissoniren der Töne, so viel ich sehe, nichts objektives, sondern bloß in der eingeschränkten Fassungskraft des empfindenden Subjektes gegründet ist; inzwischen ist klar, daß gegen mich daraus nichts folgt, man mag es nehmen, wie man will. Das würde vielmehr nur dann der Fall seyn, wenn ich behauptet hätte, daß die Sinnlichkeit oder die Vernunft, für sich betrachtet, nicht immer (um mit dem Verfasser zu reden) rein und richtig wirkten, daß die Dissonanz einer bösen Handlung in der Sinnlichkeit, oder in dem Willen, für sich betrachtet, liege. Das habe ich aber nirgends gesagt. Das sinnliche Begehrungsvermögen wirkt beständig seinen Gesetzen gemäß, rein und richtig, mit physischer Nothwendigkeit; und eben so der Wille. Nur durch den Widerstreit zwischen beiden entstehen unmoralische Handlungen, wofern wir nämlich Freiheit haben, und so, ohne physisch dazu genöthigt zu seyn, zu Gunsten einer sinnlichen Begierde entscheiden können, von der wir wissen, daß sie einem Sittengesetze zuwider ist.

Aber noch mehr! Mein Gleichniß ist ganz falsch. „Denn es ist nur auf empirische Gegenstände anwendbar; nicht auf sinnliche und nicht-sinnliche zugleich. Resultate der Freiheit und Knechtschaft sind ganz andrer Art; denn sie leiden ihrer Natur nach jene Zusammenstellung nicht. „Allein ich habe auch gar nicht sagen wollen, daß sich eine sinnliche und vernünftige Begierde eben so gegen einander verhalten, und eben so eine Dissonanz hervorbringen, wie zwei Töne; sondern ich habe im Allgemeinen behauptet: daß durch Verbindung mehrerer Dinge etwas entstehen könne, was in jedem, einzeln genommen, nicht ist; und diesen Saz habe ich durch das Beispiel von zwei Tönen erläutert, die zusammen eine Dissonanz machen, da jeder, einzeln genommen, keine Dissonanz ist. Dieses Beispiel leistet völlig was es sollte: es zeigt die Möglichkeit dessen, wovon ich die Möglichkeit behauptete. Offenbar aber brauchte ich gegen den Herrn Verfasser weiter nichts, als die Möglichkeit davon zu zeigen: daß durch Verbindung mehrerer Dinge etwas entstehen könne, was in jedem, einzeln genommen, nicht ist. Denn er schloß: Die Sinnlichkeit sündigt nicht, der Wille auch nicht; also giebt es keine bösen Handlungen. Hiebei wurde also vorausgesezt, daß die bösen Handlungen nicht durch die Verbindung der Sinnlichkeit mit der Vernunft entstehen könnten.

Uebrigens kommt auf die ganze Sache nicht viel an. Wenn der Herr Verfasser das von mir gewählte Beispiel unschicklich findet, so will ichs ihm

ihm gern preis geben. Außerordentlich angenehm aber ist es mir, daß er hier ausdrücklich das zugestehet, worauf meine ganze Vorstellungsart beruhet: nämlich die Freiheit. Andere Stellen ließen mich daran zweifeln; denn sie schienen der gegenwärtigen zu widersprechen. So heißt es z. B. S. 52: „So muß also der Mensch immer handeln, sich selbst angemessen, immer den Ursachen gemäß, die unabänderlich sind." Ich erkläre mir das so: Das Entstehen der sinnlichen und vernünftigen Begierden hängt nicht von unserer Freiheit ab; sie entstehen physisch nothwendig aus den vorhandnen, sie bestimmenden Gründen. Aber, wenn nun eine Begierde entstanden ist, so hängt es von unserer Freiheit ab, die Ausführung, oder Nichtausführung derselben zu beschließen. So wären beide Stellen vereinigt, und der Herr Verfasser würde dann mit meiner Vorstellungsart völlig zusammentreffen.

Nur noch ein Paar Bemerkungen. 1) Nach meinem Systeme hört eine Handlung, die um der Vernunft willen geschieht, dadurch nicht auf, moralisch gut zu seyn, sie wird dadurch im mindesten nicht schlechter, wenn zugleich eine sinnliche Begierde dabei zum Grunde liegt. Vielleicht dürfte einer oder der andere glauben, dies aus meinem Systeme folgern zu können. Aber mit Unrecht. Denn eine sinnliche Begierde, und eine daraus entstehende Handlung sind an sich betrachtet, weder moralisch-gut, noch moralisch-böse; sie sind bloß physische Wirkungen

kungen, die an sich gar keine Moralität haben. Nur erst in dem hinzukommenden Entschlusse der Freiheit, eine gegebne Begierde auszuführen, oder nicht auszuführen, liegt alles Moralischgute und Böse. Wenn also eine Handlung um der Vernunft willen geschieht; so kann sie von ihrem moralischen Werthe dadurch nicht das mindeste verlieren, daß auch zugleich eine sinnliche Begierde zu derselben antreibt. Ja! wenn die sinnlichen Begierden auf das Gute gerichtet sind, und sich so mit dem vernünftigen zur Erreichung der Zwecke der Vernunft vereinigen; so werden wir zur Vollbringung guter Werke viel mächtiger getrieben, als wenn bloß die ruhige Vernunft allein wirksam wäre. Der kalte Ernst der Vernunft wird alsdann von einem wohlthätigen Feuer erwärmt, das uns zu großen Thaten und schweren Aufopferungen geschickt macht. Eine vernünftige Moral kann also niemals darauf ausgehen, die sinnlichen Begierden und Leidenschaften zu ertödten. Sie würde dadurch, wenn es auch möglich wäre, ihren eignen Absichten entgegen wirken, indem sie uns einer so mächtigen Triebkraft zum Guten beraubte. Vielmehr sollen die sinnlichen Begierden und Leidenschaften nur der Herrschaft der Vernunft so unterworfen werden, daß diese im Stande ist, dieselben zu Erreichung ihrer Absichten zu lenken.

2) Die Apologie wirft mir öfter vor, daß ich die Richtigkeit der Erklärung, die von einigen biblischen Stellen in dem Anhange zu meiner Theo-

rie

rie der Offenbarung vorkommt, mit nichts bewiesen habe. Allein, wo ich diesen Beweis verabsäumt habe, da forderte ihn meine Absicht nicht. Ich wollte bloß zeigen, daß von denjenigen Erklärungen der gedachten Stellen, die in dem Werke: Christus und die Vernunft, gegeben worden, nicht bewiesen sey, daß sie die einzig möglichen seyen, sondern daß sich ihnen noch andere als möglich entgegensetzen lassen, die einen günstigern Sinn geben. Daher konnte ich mich des exegetischen Beweises, daß gerade meine Erklärung die einzige wahre sey, in den meisten Fällen überheben.

Bey den

Verlegern dieser Schrift

sind auch zu haben:

Briefe eines Engländers über den gegenwärtigen Zustand der deutschen Litteratur und besonders der Kantischen Philosophie, an seinen Freund in Edinburg. 8. 1792. 14 Gr.

Gemälde des menschlichen Herzens in Erzählungen, von Mildenberg. Erstes Bändchen: der Naturmensch, mit einem Titelkupfer. Zweytes und drittes Bändchen: der Sonderling. Beyde Werkchen sind auch einzeln zu haben. 8. 1792 = 1793. 3 Rthlr. 12 Gr.

Romantische Gemälde im antiken, gothischen und modernen Geschmacke, mit Kupf. 8. 1793. 1 Rthlr.

Fr. C. Laukhards, vorzeiten Magisters der Philosophie, und jezt Musquetiers unter dem von Thaddenschen Regiment zu Halle, Leben und Schicksale von ihm selbst beschrieben und zur Warnung für Eltern und studierende Jünglinge herausgegeben. Ein Beytrag zur Charakteristik der Universitäten in Deutschland. 8. 2 Theile, mit einem Titelkupfer. 1792. 2 Rthlr. 8 Gr.

Grundriß der Logik, zum Gebrauche bey Vorlesungen, von J. G. E. Maaß, Professor der Philosophie zu Halle. Nebst einem Anhange von Beyspielen zur Erläuterung für jüngere Freunde dieser Wissenschaft. 8. 1793. 22 Gr.

Versuch über die Einbildungskraft. Ein Handbuch für Psychologen, Aesthetiker und Pädagogen. Von J. G. E. Maaß, Prof. der Philos. zu Halle. 8. 1792. 1 Rthlr. 4 Gr.

Kritische Theorie der Offenbarung, nebst Berichtigung der Schrift: Christus und die Vernunft. gr. 8. 1792. 1 Rthlr.

Weißens Schicksale und Verfolgungen in Deutschland und Spanien. 8. 1792. 16 Gr.

Neuester Zuwachs der teutschen, fremden und allgemeinen Sprachkunde, in eigenen Aufsätzen, Bücheranzeigen und Nachrichten, von J. C. C. Rüdiger, Prof. der Philos. zu Halle. Fünftes Stück. 8. 1793. 18 Gr.

Die vier ersten Stücke dieses Zuwachses, nebst dem Grundriß zur allgemeinen Sprachlehre, haben die Verleger an sich gekauft, und den bisherigen Preis von 1 Rthlr. 22 Gr. auf 1 Rthlr. herabgesezt.

Commissionsartikel.

J. C. Reil, P. O. Memorabilium clinicorum, medico-practicorum. 3 Fascikel. 1 Rthlr. 12 Gr. netto. 8. 1789 : 1793.

Commentatio de Flatibus. 8. 1792. 9 Gr.

J. C. Reils diätetischer Hausarzt. 2 Th. 8. 1788. 1 Rthlr. 8 Gr. netto.

De irritabilitatis notione, natura et morbis. gr. 8. 1793. 12 Gr.

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Riem, Andreas,

Ueber Christenthum und moralische Religion als Apologie der Schrift: Christus und die Vernunft, gegen den Verfasser der kritischen Theorie der Offenbarung und gegen Herrn D. Döderlein

Halle 1793

Polem. 2367
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10776110-7
VD18 14623072-001